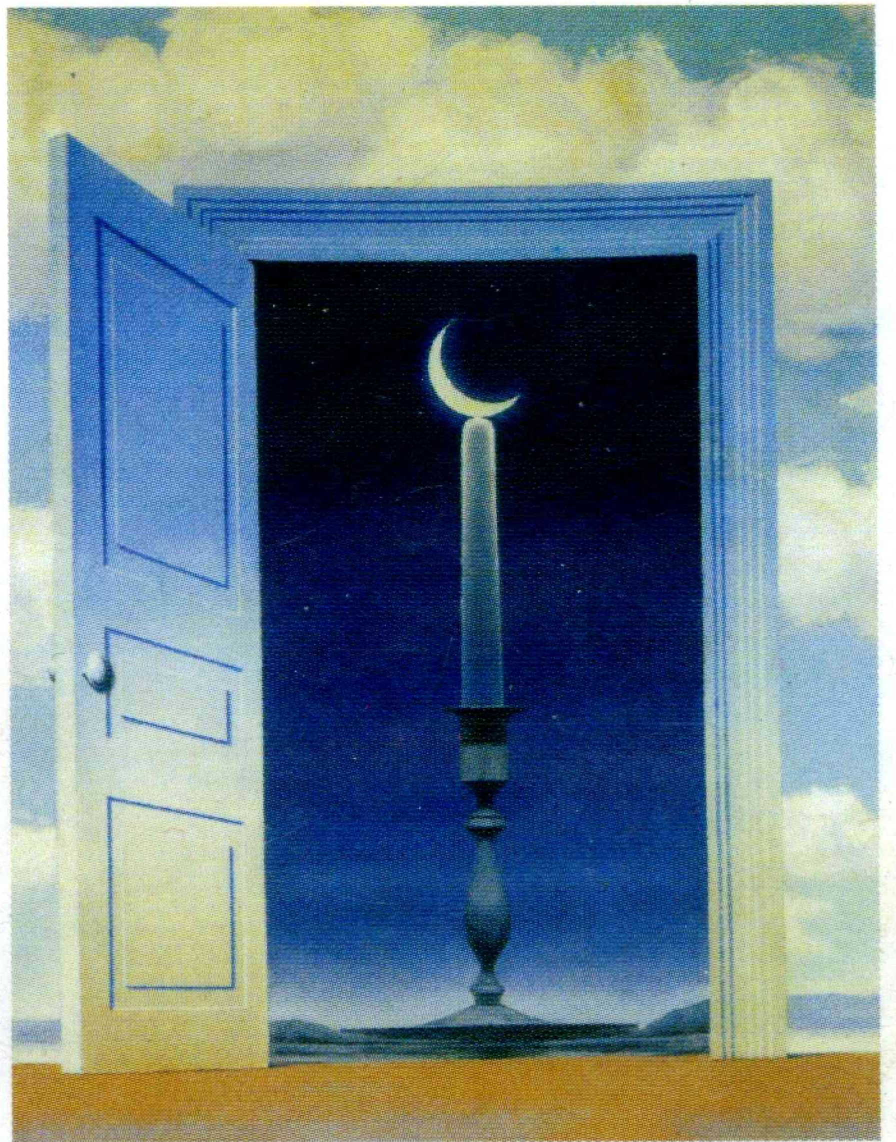
Mituri, vise și mistere



mircea
eliade

univers enciclopedic

Colecția HISTORIA RELIGIONUM

MIRCEA ELIADE

MITURI, VISE ȘI MISTERE

Coordonatorul colecției: prof. univ. dr. REMUS RUS

Redactor: MARIA STANCIU

Tehnoredactori: Ofelia Coșman, Mariana Mârzea

ISBN: 973-9243-76-2

MIRCEA ELIADE

MITURI, VISE ȘI MISTERE

Traducere de
MARIA IVĂNESCU
și
CEZAR IVĂNESCU



univers enciclopedic
București, 1998

Coperta reproduce: René Magritte, *Tărâmul vrăjit*, 1953

Mircea Eliade
MYTHES, RÊVES ET MYSTÈRES

CUPRINS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Republicarea de către prestigioasa Editură Univers Enciclopedic a lucrării lui Mircea Eliade *Mituri, vise și mistere*, în traducerea Mariei Ivănescu și a lui Cezar Ivănescu, vine să reafirme, fără nici un dubiu, o teorie, scumpă autorului, și anume aceea a „eternei reveniri". Dispariția de pe piața cărții a acestei admirabile lucrări angaja necesitatea, simbolic să o numim, karmică a revenirii ei la viață; reluându-și astfel destinul de ghid constructiv în hățișul de nepătruns al mirificelor idei și credințe religioase.

Nu vom încerca să facem un studiu introductiv analitic sau critic al prezentului volum. Lucrarea se recomandă prin sine și prin autoritatea neîndoielnică a autorului. Atragem însă atenția asupra ei deoarece ea vine, cu speranțe reînnoite, acum când lumea vorbește din ce în ce mai mult despre „ciocnirea civilizațiilor", despre divizarea omenirii după structuri religioase, considerate arbitrar pozitive sau negative, să ne învețe din nou profunda artă a dialogului, a trăirii împreună fără granițe pueril impuse și a comunicării care evită confruntarea sterilă și critica distructivă. Cu o cutezanță nebănuită, Mircea Eliade pune față în față arhaicul și modernul, sperând să descifreze valențele perene ale structurilor spiritului în manifestările sale mitice sau onirice, în lucrarea lui tainică, care pot servi ca bază a unei noi spiritualități umane.

Dacă odinioară întâlnirea cu *arhaicul* a deschis în artă noi perspective, de ce oare, în plan spiritual, nu s-ar întâmpla un lucru

similar? Dacă particularul își află confirmarea în universal, de ce oare religiosul arhaic (particular în sine) să nu se regăsească valoric în fața gândirii religioase moderne (considerată universal valabilă)? Hermeneutica eliadiană descifrează căile unei astfel de situații posibile, *Mituri, vise și mistere* fiind în acest sens deschizătoare de noi orizonturi.

Autorul este de altfel ferm convins că adevărata întâlnire și confruntarea reală (între arhaic și modern) vor avea loc în orice caz. „Într-o bună zi, spune el, Apusul va trebui să cunoască și să înțeleagă situațiile și universurile culturale ale popoarelor non-apusene; ba mai mult, Apusul va ajunge să le valorifice ca parte integrantă din istoria spiritului uman și nu le va mai putea considera ca episoade imature sau ca aberații ale Istoriei exemplare a omului — Istorie fiind, desigur, doar cea a omului modern."

Pentru a pătrunde în universul spiritului uman este necesară evaluarea simbolurilor, miturilor și ritualurilor ca valori culturale pertinent universale, căci în ultimă analiză ele reprezintă „expresii privilegiate ale unor situații existențiale" ale omului religios oriunde s-ar afla el. De aceea, filosoful sau teologul nu le poate trece cu vederea, păstrându-se doar în limitele categoriilor suverane ale gândirii apusene.

Ne bucură deci inițiativa, deloc neglijabilă, a Editurii Univers Enciclopedic și rămânem ferm încredințați de valoarea actului de cultură pe care îl săvârșește: restituirea către cultura și gândirea românească a unei părți din opera marelui hermeneut al fenomenului religios — MIRCEA ELIADE

Prof. dr. REMUS RUS

CUVÂNT ÎNAINTE

Textele reunite în acest volum nu constituie propriu-zis un studiu sistematic al raporturilor existente între anumite structuri ale universului religios — cum sunt miturile și misterele — și universul oniric. Această problemă îl poate pasiona pe psiholog, adică pe filosof, fiind mai puțin imperioasă pentru un istoric al religiilor; or, tocmai în această calitate am redactat studiile care urmează. Desigur, nu pentru că istoricul religiilor n-ar avea nimic de învățat din atâtea recente descoperiri ale psihologiei profunzimilor. Dar nimic nu-l obligă să renunțe la perspectiva care-i este proprie pentru a înțelege diversele universuri religioase revelate de documentele sale. Dacă ar face-o, s-ar substitui psihologului și e sigur că n-ar avea nimic de câștigat. Nenorocirea s-a mai întâmplat când, crezând că-și servește mai bine disciplina lui, istoricul religiilor și-a abordat studiul ca un sociolog sau ca un etnolog: n-a reușit decât să facă sociologie și etnologie de proastă calitate. Desigur, toate disciplinele spiritului și toate științele umane sunt la fel de prețioase și descoperirile lor sunt solidare. Dar solidaritatea nu înseamnă confuzie. Important este a se integra rezultatele diverselor demersuri ale spiritului și a nu le confunda. Metoda cea mai sigură în istoria religiilor, ca și în toate domeniile de altfel, este să se studieze un fenomen în propriul lui plan de referință, chiar dacă până la urmă rezultatele acestui demers se vor integra într-o perspectivă mai largă.

Din textele grupate aici nu există aproape nici unul care să nu conțină trimiteri și scurte confruntări între activitatea inconștientului și faptele religioase. Dar mai ales capitolul VI se străduiește să pună în evidență raporturile dintre dinamismul inconștientului — așa cum se manifestă acesta în vise și în imaginație — și structurile universului religios. Această confruntare s-ar fi putut întreprinde în legătură cu fiecare dintre temele tratate în această carte. Căci nu există motiv mitic sau scenariu inițiatic care să nu fie, într-un fel sau altul, prezent în vise și în afabulațiile imaginare. Universurile onirice conțin simboluri, imagini, Figuri și Evenimente care constituie mitologiile. Descoperirea se datorează geniului lui Freud și asupra ei s-au aplecat toate psihologiile profunzimii de o jumătate de secol încoace. Tentația de a deriva Figurile și Evenimentele mitologiei din conținuturile și dinamica inconștientului era mare și aproape toți psihologii i-au cedat. Dintr-un anumit punct de vedere psihologii au dreptate; există o posibilitate de a omologa funcția Figurilor și rezultatul Evenimentelor în planurile paralele ale activității inconștientului și ale religiei și mitologiei. Dar nu trebuie confundată omologarea cu reducția. Când psihologul „explică" o Figură sau un Eveniment mitologic, reducându-l la un proces al inconștientului, istoricul religiilor ezită să-l urmeze — și poate nu e singurul. În fond, această explicație prin reducție echivalează cu a explica *Doamna Bovary* printr-un adulter. Or, *Doamna Bovary* există numai în planul ei de referință care este cel al unei creații literare, al unei opere a spiritului. Că *Doamna Bovary* n-ar fi putut să fie scrisă decât într-o anumită societate burgheză aparținând Occidentului secolului al XIX-lea, în care adulterul constituia o realitate *sui generis*, este cu totul altă problemă, care interesează sociologia literară, dar nu estetica romanului.

Mitul se definește prin modul lui de a fi: nu se lasă surprins ca mit decât în măsura în care revelează că ceva *s-a manifestat deplin* și această manifestare este în același timp *creatoare* și *exemplară*, pentru că ea întemeiază la fel de bine și o structură a realului și un

comportament uman. Un mit povestește întotdeauna că ceva *s-a întâmplat realmente*, că un eveniment a avut loc în sensul exact al termenului — fie că este vorba de crearea Lumii, de cea mai neînsemnată specie animală sau vegetală sau de o instituție. Chiar faptul de *a spune* ce s-a întâmplat revelează *cum* existența s-a realizat (și acest *cum* ține și locul lui *de ce*). Or, actul venirii în ființă este în același timp emergența unei realități și dezvăluirea structurilor sale fundamentale. Când mitul cosmogonic povestește cum a fost creată Lumea, el revelează în același timp emergența acestei realități totale care este Cosmosul și regimul lui ontologic: el spune în ce sens Lumea *este*. Cosmosul este de asemenea și ontofanie, manifestare plenară a Ființei. Și pentru că toate miturile participă într-un anumit fel la tipul mitului cosmogonic — căci orice istorie a ceea ce s-a întâmplat *in illo tempore* nu este decât o variantă a istoriei exemplare: cum s-a născut Lumea — urmează că toată mitologia este o ontofanie. Miturile revelează structurile realului și multiplele moduri de a fi în lume. Iată pentru ce ele sunt modelul exemplar al comportamentelor umane: ele povestesc istorii *adevărate*, referindu-se la lucruri *reale*. Dar ontofania implică întotdeauna teofania sau hierofania. Zeii sau ființele semidivine au creat Lumea și au întemeiat nenumăratele moduri de a fi în Lume, de la ceea ce este specific omului până la modul de a fi al insectei. Revelând istoria a ceea ce s-a întâmplat *in illo tempore*, se revelează dintr-o dată o irumpție a sacrului în Lume. Când un Zeu sau un Erou Civilizator au instituit un comportament — de exemplu, un fel special de a se hrăni — ei n-au asigurat numai *realitatea* acestui comportament (căci până atunci acest gest nu exista, nu se practica, era deci „ireal"), dar prin însuși faptul că acest comportament este invenția lor, el este și teofanie, creație divină. Hrănindu-se în felul Zeilor sau al Eroilor Civilizatori, omul repetă gesturile lor și participă într-un fel la existența lor.

Paginile care urmează insistă destul asupra structurii și funcției miturilor ca să ne putem mulțumi aici numai cu aceste observații

generale. Dar ceea ce am spus ajunge și pentru a degaja diferența radicală de regim ontologic dintre mituri și vise. Nu există mit dacă nu există dezvăluire a unui mister, revelația unui eveniment primordial care a întemeiat fie o structură a realului, fie un comportament uman. De unde rezultă că, prin modul său propriu de a fi, mitul nu poate să fie particular, privat, personal. Nu se poate constitui ca mit decât în măsura în care revelează existența și activitatea Ființelor supraumane, comportându-se *exemplar*; ceea ce — în planul spiritualității primitive — e egal cu a zice: comportându-se *universal*, căci un mit devine un model pentru „lumea întreagă" (astfel îl consideră societatea căreia îi aparține) și un model pentru „eternitate" (căci el se petrece *in illo tempore* și nu participă la temporalitate). În sfârșit, o altă notă specifică importantă: mitul este asumat de om ca ființă totală, el nu se adresează numai inteligenței sau numai imaginației. Când nu este asumat ca o revelație a „misterelor", mitul se „degradează", devine de neînțeles, poveste sau legendă.

Nu e nevoie de analize amănunțite pentru a arăta că visul nu ajunge să se înalțe la un regim ontologic. El nu este trăit de *omul total* și, deci, nu reușește să transforme o situație particulară într-o situație exemplară, universal valabilă. Desigur, un vis poate fi descifrat, interpretat și atunci el poate să-și transmită mesajul mai explicit. Dar ca vis, considerat numai în propriul lui univers, îi lipsesc dimensiunile constitutive ale mitului: exemplaritatea și universalitatea. El nu este asumat ca dezvăluire a structurilor realului, nici ca revelație a unui comportament care, întemeiat de Zei sau de Eroi Civilizatori, se impune ca fiind exemplar.

Și totuși, s-a putut dovedi că există o continuitate între universurile onirice și mitologice, tot așa cum există omologarea între Figuri și Evenimente ale miturilor și personaje și evenimente ale visurilor. S-a mai dovedit în același timp cum categoriile spațiului și timpului sunt modificate, în vis, într-un fel care amintește într-o anumită măsură abolirea timpului și spațiului în mituri. Chiar mai mult: s-a remarcat că visele și alte procese ale

inconștientului sunt însoțite de o „aură religioasă"; nu numai că structurile lor pot fi comparate cu cele ale mitologiei, dar experiența trăită de anumite conținuturi ale inconștientului este în ochii psihologilor profunzimilor omologabilă experienței sacrului. S-a conchis, poate puțin prea repede, că aceste creații ale inconștientului sunt „materia primă" a religiei și a tot ceea ce ea comportă: simboluri, mituri, ritualuri etc. Am spus mai sus, dând exemplul *Doamnei Bovary*, de ce explicația unei realități prin „materia primă" pe care o conține și o presupune nu trebuie să ne rețină atenția. Omologarea între personajele și evenimentele unui mit și ale unui vis nu implică identitatea lor funciară. Trebuie mereu repetat acest truism căci există totdeauna tendința de a explica universurile spirituale prin reducerea lor la o „origine" prespirituală.

„Aura religioasă" a anumitor conținuturi ale inconștientului nu poate surprinde pe un istoric al religiilor: el știe că experiența religioasă angajează pe om în totalitatea sa, deci și zonele profunde ale ființei sale. Asta nu vrea să spună că religia se reduce la componentele ei iraționale, ci, simplu, că se recunoaște experiența religioasă așa cum e: experiență a existenței totale care revelează omului modalitatea lui de a fi în lume. Or, s-a căzut de acord să se considere conținuturile și structurile inconștientului ca rezultat al situațiilor critice imemoriale. Orice criză existențială pune în același timp din nou problema realității lumii și a prezenței omului în lume. Criza este, în cele din urmă, „religioasă", pentru că la nivelurile arhaice de cultură existența se confundă cu sacrul. Pentru orice umanitate primitivă experiența religioasă este cea care întemeiază lumea: ea revelează orientarea rituală cu structurile spațiului sacru care transformă „haosul" în „Cosmos" și, deci, face posibilă o existență umană (adică o împiedică să regreseze la nivelul existenței zoologice). Orice religie, chiar cea mai elementară, este o ontologie: ea revelează *existența* lucrurilor sacre și a Figurilor divine, ea arată ceea ce este *realmente*, și făcând aceasta întemeiază o Lume care nu este evanescentă și

incomprehensibilă, cum se întâmplă în coşmaruri, cum redevine de fiecare dată când existenţa este ameninţată să sombreze în „haosul" relativităţii totale, când nici un „Centru" nu se arată pentru a asigura o orientare.

Altfel zis, în măsura în care inconştientul este „precipitatul" nenumăratelor situaţii-limită, el nu poate să nu semene cu un univers religios. Căci religia este soluţia exemplară a oricărei crize existenţiale. Religia „începe" acolo unde există revelaţia totală a realităţii: revelaţie în acelaşi timp a sacrului — a ceea ce este prin excelenţă, a ceea ce nu este iluzoriu, nici evanescent — şi a raporturilor omului cu sacrul, raporturi multiforme, schimbătoare, câteodată ambivalente, dar care situează întotdeauna omul chiar în inima realului. Această dublă revelaţie deschide dintr-o dată existenţa umană valorilor Spiritului: pe de o parte, sacrul este prin excelenţă *celălalt*, transpersonalul, „transcendentul", pe de altă parte, sacrul este exemplar în sensul că el instituie modele de urmat; transcendenţă şi exemplaritate care îl obligă pe omul religios să iasă din situaţiile personale, să depăşească contingenţa şi particularul şi să parvină la valorile generale, la universal.

În acest sens trebuie înţeleasă „aura religioasă" a anumitor conţinuturi ale inconştientului: experienţa religioasă este în acelaşi timp criza totală a existenţei şi soluţia exemplară a acestei crize. Soluţie exemplară pentru că dezvăluie o Lume care nu mai este particulară, nici opacă, ci transpersonală, semnificativă şi sacră, fiind opera Zeilor. Şi numai în raport cu exemplaritatea soluţiei religioase se poate judeca mai bine distanţa care separă universul inconştientului de universul religiei. Soluţia religioasă întemeiază un comportament exemplar şi, în consecinţă, obligă omul să-şi reveleze în acelaşi timp realul şi universalul. Numai plecând de la această revelaţie asumată de om în întreaga lui fiinţă putem vorbi de religie. Toate structurile şi formele religioase, oricât de rudimentare ar fi ele, participă la acest regim ontologic. Dacă într-o societate primitivă un arbore oarecare este considerat sacru şi desemnează „Arborele Lumii", urmează că, datorită

experienţei religioase care a întemeiat această credinţă, membrii acelei societăţi au posibilitatea de a accede la o înţelegere metafizică a Universului: căci simbolismul Arborelui Lumii le revelează tocmai faptul că un obiect particular poate semnifica totalitatea cosmică; deci experienţa individuală este „stimulată" şi transmutată în act spiritual. Datorită simbolismului religios al Arborelui Lumii, omul reuşeşte să trăiască universalul. Dar este vorba de o experienţă totală: de aici derivă viziunea religioasă a lumii şi ideologia care au permis omului să fructifice experienţa individuală şi să o deschidă spre universal.

Pentru că am ales ca exemplu imaginea Arborelui, să vedem care este funcţia sa în universul inconştientului. Se ştie că asemenea imagini sunt destul de frecvente în vis: ele constituie un cifru al vieţii profunde şi indică, se pare, că drama care se derulează în inconştient — şi care interesează integritatea activităţii psihomentale şi, de aici, întreaga existenţă — este pe cale de a-şi găsi o soluţie pozitivă. Semnificaţia care se lasă descifrată la nivelul experienţei onirice sau imaginare se integrează în seria de valori care revelează simbolismul Arborelui pe planul experienţei religioase. Într-adevăr, în mitologii şi religii, principalele semnificaţii ale simbolismului Arborelui — de altfel, destul de complex — sunt solidare cu ideea reînnoirii periodice şi infinite, a regenerării, a „izvorului vieţii şi tinereţii", a imortalităţii şi realităţii absolute. Dar, atât timp cât imaginea Arborelui nu se revelează ca simbol, adică nu trezeşte conştiinţa totală a omului, făcând-o să se „deschidă" spre universal, nu se poate spune că ea îşi îndeplineşte în întregime funcţia. Răsărind din visele sale, imaginea Arborelui n-a „salvat" decât în parte omul din situaţia lui individuală — permiţându-i, de exemplu, să-şi asume o criză de profunzime şi să-şi recâştige echilibrul psihic mai mult sau mai puţin ameninţat —, dar nefiind asumată ca simbol, imaginea Arborelui n-a reuşit să reveleze universalul, deci nu l-a ridicat pe om în planul Spiritului, ceea ce religia reuşeşte întotdeauna oricât de rudimentară ar fi ea.

Vom vedea pe alocuri din ce perspectivă sunt utile și fecunde confruntările între universurile respective ale istoricului religiilor și ale psihologilor profunzimilor. Dar nu poate fi vorba să confundăm planurile lor de referință, nici scările lor de valori, și nici, mai ales, metodele.

Textele care urmează au apărut în mare parte în străinătate, între 1948 și 1955. Nu le-am adus decât mici corecturi, simplificând referințele și străduindu-ne să limităm, în măsura posibilului, repetițiile. Ca întotdeauna, dragul și devotatul nostru prieten, dr. Jean Gouillard, s-a însărcinat să citească și să corecteze manuscrisul acestei lucrări: îl asigurăm de toată gratitudinea noastră. Suntem fericiți să exprimăm recunoștința noastră, la începutul acestor pagini, prietenilor noștri Olga Froebe-Kapteyn, dr. René Laforgue și Délia Laforgue, dr. Roger Godel și Alice Godel; grație delicatei și afectuoasei lor ospitalități la Ascona, Paris, și la Le Val d'Or am putut da curs muncii noastre după 1950.

Le Val d'Or, iunie 1956

MIRCEA ELIADE

Capitolul I

MITURILE LUMII MODERNE

I

Ce este de fapt un „mit"? În limbajul curent al secolului al XIX-lea, mitul semnifica tot ceea ce se opunea „realității": crearea lui Adam sau omul invizibil, istoria lumii povestită de zuluși sau *Teogonia* lui Hesiod erau „mituri". Ca multe alte clișee ale iluminismului și pozitivismului și acesta era de origine și de structură creștină; căci pentru creștinismul primitiv tot ceea ce nu-și găsea justificarea în unul sau în altul din cele două Testamente era fals: era o „fabulă". Dar cercetările etnologilor ne-au obligat să revenim asupra acestei moșteniri semantice, rămășiță a polemicii creștine cu lumea păgână. Începe, în sfârșit, să fie cunoscută și înțeleasă valoarea mitului așa cum a fost ea elaborată de societățile „primitive" și arhaice, adică de acele grupări umane în care mitul se întâmplă să fie chiar fundamentul vieții sociale și culturale. Or, un fapt ne uimește chiar de la început: pentru asemenea societăți mitul este considerat a exprima *adevărul absolut*, pentru că el povestește *o întâmplare sacră*, adică o revelație transumană care a avut loc în zorii Marelui Timp, în timpul sacru al începuturilor *(in illo tempore)*. Fiind *real* și *sacru*, mitul devine *exemplar* și, în consecință, *repetabil*, căci servește de model și în același timp de justificare tuturor actelor umane. În alți termeni, un mit este *o istorie adevărată* care s-a petrecut la începuturile Timpului și care servește de model comportamentului uman. *Imitând* actele exemplare ale unui zeu sau ale unui erou

mitic sau, pur și simplu, *povestind* aventurile lor, omul societăților arhaice se detașează de timpul profan și intră magic în Marele Timp, timpul sacru.

După cum se vede, este vorba de o răsturnare totală a valorilor: în timp ce limbajul curent confundă mitul cu „fabula", omul societăților tradiționale descoperă în el, dimpotrivă, singura *revelație valabilă a realității*. Din această descoperire s-au tras neîntârziat concluzii. Încetul cu încetul, nu s-a mai insistat asupra faptului că mitul povestește lucruri imposibile sau improbabile: s-a spus doar că el constituie un mod de gândire diferit de al nostru și că, în orice caz, nu trebuie tratat *a priori* ca aberant. S-a mers mai departe: s-a încercat integrarea mitului în istoria generală a gândirii, considerându-l ca forma prin excelență a gândirii colective. Or, cum „gândirea colectivă" n-a fost niciodată abolită complet într-o societate, oricare ar fi gradul ei de evoluție, s-a observat imediat că lumea modernă mai păstrează ceva din comportamentul mitic: de exemplu, participarea unei societăți întregi la anumite simboluri a fost interpretată ca o rămășiță a „gândirii colective". Nu e greu de arătat că funcția unui drapel național, cu toate experiențele afective pe care le comportă, nu este cu nimic diferită de „participarea" unor societăți arhaice la un simbol oarecare. Ceea ce e totuna cu a spune că la *nivelul vieții sociale* nu există o ruptură între lumea arhaică și lumea modernă. Singura mare diferență este marcată de prezența la majoritatea indivizilor constituind societățile moderne a unei gândiri personale, absentă sau aproape, la membrii societăților tradiționale.

Nu e aici locul să facem considerații generale asupra „gândirii colective". Problema noastră e mai modestă: dacă mitul nu este o creație puerilă și aberantă a unei umanități „primitve", ci expresia unui *mod de a fi în lume*, ce au devenit miturile în societățile moderne? Sau mai exact: cine a luat locul *esențial* pe care îl deținea mitul în societățile tradiționale? Căci anumite „participări" la miturile și simbolurile colective supraviețuiesc încă în lumea modernă, dar sunt departe de a îndeplini rolul central pe care-l

joacă mitul în societățile tradiționale: în comparație cu acestea, lumea modernă pare lipsită de mituri. S-a susținut chiar că tulburările și crizele societăților moderne se explică prin absența unui mit propriu. Când Jung își intitula una dintre cărți *Omul în căutarea sufletului*, el lăsa să se înțeleagă că lumea modernă — în criză după ruptura sa profundă de creștinism — este în căutarea unui nou mit, care singur i-ar permite să-și regăsească o nouă sursă spirituală și i-ar reda forțele creatoare[1].

Într-adevăr, cel puțin aparent, lumea modernă nu este bogată în mituri. S-a vorbit, de exemplu, despre Greva Generală ca despre unul din rarele mituri create de Occidentul modern. Dar era vorba de o neînțelegere: se credea că *o idee* accesibilă unui număr mare de indivizi, și deci „populară", poate deveni *un mit* prin simplul fapt că realizarea istorică este proiectată într-un viitor mai mult sau mai puțin apropiat. Dar nu așa se „creează" mituri. Greva generală poate fi un instrument de luptă politică, dar lipsindu-i precedentele mitice este exclusă din orice mitologie.

Cu totul altul este cazul comunismului marxist. Să lăsăm la o parte validitatea filosofică a marxismului și destinul lui istoric. Să ne oprim doar la structura mitică a comunismului și la sensul escatologic al succesului său popular. Orice s-ar gândi despre veleitățile științifice ale lui Marx, este evident că autorul *Manifestului comunist* reia și dezvoltă unul din marile mituri escatologice ale lumii asiatico-mediteraneene, și anume: rolul mântuitor al Celui Drept („alesul", „unsul", „nevinovatul", „mesagerul", în zilele noastre, proletariatul), ale cărui suferințe sunt chemate să schimbe statutul ontologic al lumii. Într-adevăr, societatea fără clase a lui Marx și dispariția consecutivă a tensiunilor istorice își găsește cel mai exact precedent în mitul Vârstei de Aur care, urmând multiplele tradiții, caracterizează începutul și sfârșitul Istoriei. Marx a îmbogățit acest mit venerabil cu o întreagă ideologie mesianică iudeo-creștină: pe de o parte, rolul profetic și funcția soteriologică pe care le acordă proletariatului; pe de alta, lupta finală între Bine și Rău care poate

fi ușor apropiată de conflictul apocaliptic între Christ și Antichrist, urmat de victoria definitivă a celui dintâi. Este semnificativ că Marx preia speranța escatologică iudeo-creștină a unui *sfârșit absolut al Istoriei*; prin aceasta el se desparte de alți filosofi istoriciști (de exemplu, Croce și Ortega y Gasset), pentru care tensiunile istorice sunt consubstanțiale condiției umane, neputând fi niciodată complet abolite.

Comparată cu măreția și vigurosul optimism al mitului comunist, mitologia practicată de național-socialism apare ciudat de stângace. Nu numai din cauza limitelor înseși ale mitului rasist (cum s-ar putea imagina că restul Europei ar fi acceptat de bunăvoie să se supună acelui *Herrenvolk*), dar mai ales datorită pesimismului fundamental al mitologiei germanice. În efortul său de a aboli valorile creștine și de a regăsi izvoarele spirituale ale „rasei“, adică ale păgânismului nordic, național-socialismul a fost obligat să se străduiască să reînvie mitologia germanică. Or, în perspectiva psihologiei profunzimilor, o asemenea tentativă era în sensul propriu o invitație la sinucidere colectivă: căci *eschaton*-ul anunțat și așteptat de vechii germani este o *ragnarök*, adică un „sfârșit al lumii“ catastrofic; el comportă o luptă gigantescă între zei și demoni, care se termină prin moartea tuturor zeilor și a tuturor eroilor și prin regresiunea lumii în haos. Este adevărat că după *ragnarök* lumea va renaște regenerată (și vechii germani cunoșteau doctrina ciclurilor cosmice, mitul creației și al destrucției periodice a lumii); totuși, a substitui creștinismului mitologia nordică, însemna a înlocui o escatologie bogată în promisiuni și consolări (pentru creștin, „sfârșitul lumii“ încheie Istoria și o regenerează în același timp) printr-un *eschaton* de-a dreptul pesimist. Tradusă în termeni politici, această substituție vrea să spună cu aproximație următoarele: renunțați la vechile istorii iudeo-creștine și reînviați în adâncul sufletului vostru credința strămoșilor voștri, germanii; apoi, pregătiți-vă pentru marea luptă finală între zeii noștri și forțele demonice; în această bătălie apocaliptică, zeii și eroii noștri — și noi cu ei — ne vom pierde

viața, va fi o *ragnarök*, dar o lume nouă se va naște mai târziu. Se pune întrebarea cum o asemenea viziune atât de pesimistă a Istoriei a putut inflama imaginația cel puțin a unei părți a poporului german; totuși, așa s-a întâmplat și psihologii n-au încetat să se întrebe asupra acestui fapt.

II

În afara acestor două mituri politice, se pare că societățile moderne n-au mai cunoscut altele de o asemenea amploare. Ne gândim la mit ca formă a *comportamentului uman* și în același timp ca *element de civilizație*, adică la mit așa cum îl întâlnim în societățile tradiționale. Căci la nivelul *experienței individuale* mitul n-a dispărut niciodată complet: el se face simțit în visele, fanteziile și nostalgiile omului modern, și enorma literatură psihologică ne-a obișnuit să regăsim marea și mica mitologie în activitatea inconștientă și semiconștientă a oricărui individ. Dar ceea ce ne interesează este mai ales să aflăm cine a ocupat în lumea modernă locul *central* de care se bucura mitul în societățile tradiționale. Cu alte cuvinte, recunoscând că marile teme mitice continuă să se repete în zonele obscure ale psihicului, ne putem întreba dacă mitul, ca model exemplar de comportament uman, nu supraviețuiește într-o formă mai mult sau mai puțin degradată la contemporanii noștri. Se pare că un mit, întocmai ca și simbolurile pe care le evidențiază, nu dispare niciodată din actualitatea psihică: el își schimbă numai aspectul și-și camuflează funcțiile. Dar ar fi instructiv să adâncim cercetarea și să demascăm camuflajul miturilor la *nivel social*.

Iată un exemplu. Este evident că anumite sărbători, profane în aparență, ale lumii moderne, își păstrează încă structura și funcțiile lor mitice: petrecerile de Anul Nou, sau sărbătorirea nașterii unui copil, a construcției unei case sau chiar numai a instalării într-un nou apartament trădează necesitatea obscur

resimțită a unui *reînceput absolut*, a unui *incipit vita nova*, adică a unei regenerări totale. Oricât de mare ar fi distanța între aceste petreceri profane și arhetipurile lor mitice — repetarea periodică a Creației[2] — nu este mai puțin evident că omul modern mai simte încă nevoia reactualizării periodice a unor asemenea scenarii oricât de desacralizate ar fi devenit ele. Nu este vorba să cercetăm în ce măsură omul modern mai este conștient de implicațiile mitologice ale acestor petreceri; un singur fapt ne interesează: că asemenea petreceri mai au încă o rezonanță, obscură dar profundă, în toată ființa lui.

Nu e decât un exemplu, dar ne poate lămuri asupra unei situații care pare generală: anumite teme mitice supraviețuiesc încă în societățile moderne, dar nu sunt ușor de recunoscut căci au suferit un lung proces de laicizare. Se știe asta de foarte mult timp: într-adevăr, societățile moderne se numesc așa tocmai pentru faptul că au împins destul de departe desacralizarea vieții și a Cosmosului; noutatea lumii moderne se traduce prin revalorizarea la nivel profan a vechilor valori sacre[3].

Dar se pune problema să aflăm dacă tot ceea ce supraviețuiește din „mitic" în lumea modernă se prezintă numai sub formă de scheme și de valori reinterpretate la nivel profan. Dacă acest fenomen s-ar verifica peste tot, ar trebui să cădem de acord că lumea modernă se opune radical tuturor formelor istorice care au precedat-o. Dar chiar prezența creștinismului exclude această ipoteză: creștinismul nu acceptă în nici un fel orizontul desacralizat al Cosmosului și al vieții, care este orizontul caracteristic al oricărei culturi „moderne".

Problema nu este simplă, dar pentru că lumea occidentală își revendică și încă în mare parte creștinismul, ea nu poate fi eludată. Nu voi insista asupra așa-numitelor, într-o vreme, „elemente mitice" ale creștinismului. Oricât ar mai fi rămas din aceste „elemente mitice" ele sunt de mult creștinate și, în orice caz, importanța creștinismului trebuie judecată dintr-o altă perspectivă. Dar, din când în când, se ridică voci care pretind că lumea

modernă nu mai este sau încă nu este creștină. În ceea ce ne privește, nu ne vom ocupa de cei care-și pun speranțe în *Entmythologisierung*, care cred că trebuie „de-mitizat" creștinismul ca să i se redea esența lui veritabilă. Unii gândesc exact contrariul. Jung, de exemplu, crede că în mare parte criza lumii moderne se datorează faptului că simbolurile și „miturile" creștine nu mai sunt trăite de ființa umană totală, că ele au devenit simple vorbe și gesturi moarte, fosilizate, exterioare și, în consecință, fără nici o utilitate pentru viața profundă a psihicului.

Pentru noi, problema se pune altfel: în ce măsură creștinismul prelungește în societățile moderne desacralizate și laicizate un orizont spiritual comparabil cu orizontul societăților arhaice dominate de mit? Trebuie să spunem imediat că creștinismul nu are a se teme de o asemenea comparație: specificitatea lui este asigurată: ea constă în *credință*, ca o categorie *sui generis* a experienței religioase și în valorizarea *istoriei*. În afara iudaismului, nici o altă religie precreștină n-a valorizat istoria ca manifestare directă și ireversibilă a lui Dumnezeu în lume, nici credința — în sensul inaugurat de Avraam — ca unic mijloc de salvare. În consecință, polemica creștină împotriva lumii religioase păgâne este, istoricește vorbind, desuetă: creștinismul nu riscă să fie confundat cu o religie sau cu o gnosă oarecare. Acestea fiind zise, și ținând cont de descoperirea foarte recentă că mitul reprezintă un anumit mod de a fi în lume, nu este mai puțin adevărat că, *prin însuși faptul că este o religie*, creștinismul trebuie să conserve cel puțin un comportament mitic: timpul liturgic, adică refuzul timpului profan și recuperarea periodică a Marelui Timp, *illud tempus* al „începuturilor".

Pentru creștin, Iisus Hristos nu este un personaj mitic, ci, dimpotrivă, unul istoric: chiar măreția lui se sprijină pe această istoricitate absolută. Căci Hristos nu numai că s-a făcut om, „om în general", dar a acceptat condiția istorică a poporului în sânul căruia s-a născut; n-a recurs la nici un miracol ca să se sustragă acestei istoricități — cu toate că face destule miracole pentru a

modifica „situația istorică" a *altora* (vindecându-l pe paralitic, înviindu-l pe Lazăr etc.). Totuși, experiența religioasă a creștinului se întemeiază pe *imitarea* lui Hrisos ca *model exemplar*, pe *repetarea* liturgică a vieții, a morții și a învierii Domnului și pe *contemporaneitatea* creștinului cu *illud tempus*, care începe cu Nașterea din Betleem și se termină provizoriu cu Înălțarea. Or, noi știm că imitarea unui model transuman, repetarea unui scenariu exemplar și ruptura timpului profan printr-o deschidere către Marele Timp constituie notele esențiale ale „comportamentului mitic", adică al omului societăților arhaice care găsește în mit însăși sursa existenței sale. Suntem totdeauna *contemporani cu un mit*, când el este recitat sau când se imită gesturile personajelor mitice. Kierkegaard cerea adevăraților creștini să fie contemporani cu Hristos. Dar chiar fără să fii un „veritabil creștin" în sensul lui Kierkegaard, ești, *nu poți să nu fii*, contemporan cu Hristos. Căci timpul liturgic în care trăiește creștinul în timpul serviciului religios nu mai este durata profană, ci chiar timpul sacru prin excelență, timpul în care Dumnezeu s-a întrupat, *illud tempus* al Evangheliilor. Un creștin nu asistă la *comemorarea* Răstignirii lui Hristos cum asistă la comemorarea anuală a unui eveniment istoric, 14 iulie sau 11 noiembrie, de exemplu. El nu comemorează un eveniment, el reactualizeză un mister. Pentru un creștin, Iisus moare și reînvie în fața lui, *hic et nunc*. Prin misterul Răstignirii și al Învierii, creștinul abolește timpul profan și se integrează în timpul sacru primordial.

E inutil să insistăm asupra diferențelor radicale care separă creștinismul de lumea arhaică: ele sunt prea evidente pentru a da loc la neînțelegeri. Dar subzistă identitatea de comportament despre care am vorbit mai sus. Pentru creștin, ca și pentru omul societăților arhaice, timpul nu este omogen; el comportă rupturi periodice care îl divizează într-o „durată profană" și un „timp sacru"; acesta din urmă este mereu reversibil, adică se repetă la nesfârșit, fiind mereu același. Când se afirmă că, spre deosebire de religiile arhaice, creștinismul proclamă și așteaptă sfârșitul

Timpului, aceasta este adevărat pentru „durata profană", Istoria, și nu pentru timpul liturgic inaugurat prin întrupare; *illud tempus* christologic nu va fi abolit de sfârșitul Istoriei.

Aceste câteva considerații rapide ne-au arătat în ce sens creștinismul prelungește în lumea modernă un „comportament mitic". Dacă se ține cont de adevărata natură și de funcția mitului, creștinismul nu pare să fi depășit modul de a fi al omului arhaic. Nici nu putea s-o facă. *Homo naturaliter christianus*. Rămâne de văzut totuși cine a luat locul mitului la acei dintre moderni pentru care creștinismul nu e decât literă moartă.

III

Pare improbabil că o societate poate să se elibereze complet de mit, căci din notele esențiale ale comportamentului mitic — model exemplar, repetare, ruptură a duratei profane și reintegrare într-un timp primordial — cel puțin primele două sunt consubstanțiale oricărei condiții umane. Astfel, nu e greu să recunoști în ceea ce se numește la moderni instrucție, educație, cultură didactică funcția îndeplinită de mit în societățile arhaice. Aceasta este adevărat nu numai pentru că miturile reprezintă în același timp suma tradițiilor ancestrale și a normelor care nu pot fi neglijate, și că transmiterea — în majoritatea timpului secretă, inițiatică — a miturilor echivalează cu „instrucția" mai mult sau mai puțin oficială a unei societăți moderne; dar omologarea funcțiilor respective ale mitului și ale instrucției se verifică mai ales dacă se ține cont de originea modelelor exemplare propuse de educația europeană. În antichitate nu exista hiatus între mitologie și istorie: personajele istorice se străduiau să imite arhetipurile, zeii și eroii lor mitici[4].

La rândul lor, viața și gesturile acestor personaje istorice deveneau paradigme. Deja Titus Livius prezenta o bogată galerie de modele pentru tinerii romani. Plutarh scrie mai târziu *Viețile paralele*, adevărată sumă exemplară pentru secolele următoare.

Virtuțile morale și civice ale acestor personaje ilustre continuă să fie modelul suprem pentru pedagogia europeană, mai ales după Renaștere. Până la sfârșitul secolului al XIX-lea educația civică europeană urma încă arhetipuri ale antichității clasice, modele care se manifestaseră *in illo tempore*, în acea perioadă de timp privilegiată care a fost pentru Europa cultivată apogeul culturii greco-latine.

Nimeni nu s-a gândit să asimileze funcția mitologiei cu rolul instrucției, pentru că se neglija una din notele caracteristice ale mitului: aceea care consistă tocmai în crearea de modele exemplare pentru o întreagă societate. Se recunoaște, de altfel, aici una dintre tendințele care se pot numi general umane, adică: transformarea unei existențe în paradigmă și a unui personaj istoric în arhetip. Această tendință supraviețuiește chiar la reprezentanții cei mai eminenți ai mentalității moderne. Așa cum Gide a văzut foarte bine, Goethe era pe deplin conștient de misiunea sa de a realiza o viață exemplară pentru restul umanității. În tot ceea ce făcea se străduia *să creeze un exemplu*. La rândul său, el imita în propria sa viață, dacă nu viața zeilor și a eroilor mitici, cel puțin comportamentul lor. Paul Valéry scria în 1932: „El reprezintă pentru noi, *domnilor oameni*, una din cele mai reușite încercări de a deveni asemeni zeilor."

Dar această imitație a modelelor nu se face numai prin intermediul culturii școlare. Concurând pedagogia oficială și chiar mult timp după ce aceasta a încetat să-și mai exercite autoritatea, omul modern suportă influența unei mitologii difuze care îi propune numeroase modele de imitat. Eroii, imaginari sau nu, joacă un rol important în formarea adolescenților europeni: personajele romanelor de aventuri, eroii de război, gloriile de cinema etc. Această mitologie nu face decât să se îmbogățească cu vârsta: omul descoperă, rând pe rând, modelele exemplare lansate de modele succesive și se străduiește să le semene. Critica a insistat adesea asupra versiunilor moderne ale lui Don Juan, ale eroului militar sau politic, ale îndrăgostitului nefericit, ale Cinicului sau

Nihilistului, ale Poetului melancolic și asupra multor altora: or, toate aceste modele prelungesc o mitologie și actualitatea lor denunță un comportament mitologic. Imitația arhetipurilor trădează un anume dezgust de propria istorie personală și tendința obscură de a transcende momentul istoric local, provincial și de a regăsi „Marele Timp", oricare — fie el chiar Timpul mitic al primei manifestări suprarealiste sau existențialiste.

O analiză adecvată a mitologiei difuze a omului modern ar cere volume întregi. Căci, laicizate, degradate, camuflate, miturile și imaginile mitice se întâlnesc pretutindeni: nu ai decât să le recunoști. Am remarcat structura mitologică a petrecerilor de Anul Nou sau a sărbătoririlor care glorifică un „început": se mai descifrează încă în ele nostalgia unei *renovatio*, speranța că *lumea se reînnoiește*, că se poate începe o nouă Istorie într-o lume regenerată, *creată din nou*. Exemplele pot fi ușor înmulțite. Mitul Paradisului pierdut supraviețuiește încă în imaginile insulei paradisiace și ale peisajului edenic: teritoriu privilegiat în care legile sunt abolite, în care Timpul se oprește. Căci este important să subliniem acest fapt: *analizând mai ales atitudinea omului modern față de timp, se poate descoperi camuflajul comportamentului mitologic*. Nu trebuie pierdut din vedere că una din funcțiile esențiale ale mitului este tocmai această deschidere spre Marele Timp, regăsirea periodică a unui Timp Primordial. Aceasta se traduce prin tendința de a neglija timpul prezent, ceea ce se numește „momentul istoric".

Lansați într-o grandioasă aventură nautică, polinezienii se străduiesc să-i nege „noutatea", caracterul de aventură inedită, disponibilitatea; pentru ei nu este vorba decât despre o reiterare a călătoriei pe care cutare Erou mitic a întreprins-o *in illo tempore* pentru „a arăta oamenilor drumul", pentru a crea un exemplu. Or, a trăi aventura personală ca pe o reiterare a unei saga mitice echivalează cu a escamota *prezentul*. Această angoasă în fața timpului istoric, însoțită de dorința obscură de a participa la un Timp glorios, primordial, *total* se trădează la moderni printr-o

încercare uneori desperată de a sparge omogenitatea Timpului, pentru „a ieşi" din durată şi a reintegra un timp calitativ diferit de cel care creează, consumându-se, propria lor „istorie". Mai ales aici ne dăm seama de ceea ce a devenit funcţia miturilor în lumea modernă. Prin mijloace multiple, dar omologabile, omul modern se străduieşte, şi el, să iasă din propria lui „istorie" şi să trăiască un ritm temporal calitativ diferit. Or, făcând aceasta, el regăseşte fără să-şi dea seama comportamentul mitic.

Vom înţelege mai bine dacă vom privi mai de aproape cele două principale căi de evaziune adoptate de moderni: spectacolul şi lectura. Nu vom insista asupra precedentelor mitologice ale majorităţii spectacolelor; este de ajuns să amintim originea rituală a tauromahiei, a curselor, a întâlnirilor sportive: toate au o trăsătură comună, se desfăşoară într-un „timp concentrat", de o mare intensitate, reziduu sau succedaneu al timpului magico-religios. „Timpul concentrat" este dimensiunea specifică a teatrului şi a cinematografului. Dar chiar neţinând cont de originea rituală şi de structura mitologică a dramei şi a filmului, rămâne acest fapt important: aceste două specii de spectacol utilizează un cu totul alt timp decât „durata profană", un ritm temporal concentrat şi rupt în acelaşi timp, care, în afara oricărei implicaţii estetice, provoacă o profundă rezonanţă în spectator.

IV

În ceea ce priveşte lectura, problema este mai nuanţată. Este vorba, pe de o prate, de structura şi de originea mitică a literaturii, pe de altă parte, de funcţia mitologică îndeplinită de lectură în conştiinţa celor care se hrănesc cu ea. Continuitatea mit–legendă–epopee–literatură modernă a fost de multe ori scoasă în evidenţă şi nu ne vom opri asupra ei. Să amintim numai că arhetipurile mitice supravieţuiesc într-o oarecare măsură în marile romane moderne. Obstacolele pe care trebuie să le învingă un

personaj de roman îşi au modelul în aventurile Eroului mitic. S-a mai arătat, de asemenea, cum temele mitice ale Apelor Primordiale, ale Insulei paradisiace, ale Căutării Sfântului Graal, ale iniţierii eroice sau mistice etc. domină încă literatura modernă europeană. Foarte recent, suprarealismul a marcat o înmulţire prodigioasă a temelor mistice şi a simbolurilor primordiale. Cât despre literatura de colportaj, structura sa mitologică este evidentă. Orice roman popular prezintă lupta exemplară între Bine şi Rău, eroul şi sceleratul (încarnarea modernă a Demonului), şi redescoperă marile motive folclorice ale tinerei fete persecutate, ale dragostei salvatoare, ale protectoarei necunoscute etc. Chiar în romanul poliţist, cum foarte bine a arătat Roger Caillois, temele mitologice abundă.

Mai trebuie să amintim cât de mult poezia lirică preia şi continuă mitul? Orice poezie este un efort de a *re-crea* limbajul, cu alte cuvinte, de a aboli limbajul curent, cotidian şi de a inventa un nou limbaj personal şi privat, în ultimă instanţă, *secret*.

Dar creaţia poetică, ca şi creaţia lingvistică, implică abolirea timpului, a istoriei concentrate în limbaj — şi tinde spre regăsirea situaţiei paradisiace primordiale, când *se crea spontan*, când nu exista *trecut*, căci nu exista conştiinţa timpului, nici memoria duratei temporale. Se zice, de altfel şi în zilele noastre: pentru un mare poet trecutul nu există; poetul descoperă lumea ca şi cum ar asista la cosmogonie, ca şi cum ar fi contemporan cu prima zi a Creaţiei. Dintr-un anumit punct de vedere, se poate spune că orice mare poet *reface lumea*, căci el încearcă s-o vadă ca şi cum Timpul şi Istoria n-ar exista. Iată ceea ce ne aminteşte straniu de comportamentul „primitivului" şi al omului societăţilor tradiţionale.

Dar ceea ce ne interesează mai ales este funcţia mitologică a lecturii, căci avem de-a face aici cu un fenomen specific al lumii moderne, necunoscut altor civilizaţii. Lectura înlocuieşte nu numai literatura orală — vie încă în comunităţile rurale ale Europei — dar şi recitarea miturilor în societatea arhaică. Or, lectura, poate

chiar mai mult decât spectacolul, obține o rupere a duratei și în același timp o „ieșire din timp". Fie că se „omoară" timpul cu un roman polițist sau că se pătrunde într-un univers temporal străin, cel pe care-l reprezintă orice roman, lectura proiectează omul modern în afara duratei sale și-l integrează altor ritmuri, îl face să trăiască alte istorii. Lectura constituie o „cale ușoară" în sensul că ea face posibilă cu foarte puțină osteneală modificarea experienței temporale: ea este pentru omul modern *distracția* prin excelență, ea îi permite iluzia unei *stăpâniri a timpului* în care putem bănui o secretă dorință de a se sustrage devenirii implacabile care duce spre moarte.

Această apărare împotriva Timpului pe care ne-o revelează orice comportament mitologic, dar care, în fapt, este consubstanțială condiției umane, o regăsim camuflată, la omul modern, mai ales în *distracțiile*, în plăcerile sale. Aici se află radicala diferență între culturile moderne și restul civilizațiilor. În orice societate tradițională, orice gest responsabil reproducea un model mitic, transuman și, în consecință, se desfășura într-un timp sacru. Munca, meșteșugurile, războiul, dragostea erau sacramente. A retrăi ceea ce Zeii și Eroii trăiseră *in illo tempore*, se traducea printr-o sacralizare a existenței umane care completa în felul acesta sacralizarea Cosmosului și a vieții. Această existență sacralizată, deschisă asupra Marelui Timp, putea fi de foarte multe ori dificilă, dar nu mai puțin bogată în semnificații; în orice caz, nu era strivită de Timp. Adevărata „cădere în Timp" începe cu desacralizarea muncii; numai în societățile moderne omul se simte prizonierul meseriei sale, căci el nu mai poate scăpa Timpului. Și pentru că nu poate să-și „omoare" timpul de-a lungul orelor de muncă — adică atunci când se bucură de adevărata sa identitate socială — el se străduiește să „iasă din Timp" în orele sale libere; de unde și numărul vertiginos de distracții inventate de civilizațiile moderne. Cu alte cuvinte, lucrurile se petrec exact invers decât în societățile tradiționale, în care „distracțiile" aproape că nu există, căci „ieșirea din Timp" se obține prin orice muncă responsabilă. Din acest motiv, cum am văzut mai sus, pentru marea majoritate

a indivizilor care nu participă la o experiență religioasă autentică, comportamentul mitic se lasă descifrat nu numai în activitatea inconștientă a psihicului (vise, fantezii, nostalgii etc.), dar și în distracțiile lor. Putem spune că se confundă „Căderea în Timp" cu desacralizarea muncii, urmată de mecanizarea existenței; această cădere atrage o pierdere abia camuflată a libertății — și singura evaziune posibilă la scara colectivă rămâne distracția.

Aceste câteva observații sunt de ajuns. Nu se poate spune că lumea modernă a abolit în întregime comportamentul mitic: numai că i-a răsturnat câmpul de acțiune: mitul nu mai este dominant în sectoarele esențiale ale vieții, el a fost refulat fie în zonele obscure ale psihicului, fie în activitățile secundare sau chiar iresponsabile ale societății. E adevărat, comportamentul mitic se prelungește, camuflat, în rolul jucat de educație: dar aceasta interesează aproape exclusiv vârsta juvenilă și, pe deasupra, funcția exemplară a instrucției este pe cale să dispară: pedagogia modernă încurajează spontaneitatea. În afara vieții religioase autentice, mitul, am văzut, hrănește mai ales distracțiile. Dar nu dispare niciodată: la scară colectivă se manifestă câteodată, cu o forță considerabilă, sub forma mitului politic.

Nu este mai puțin adevărat că înțelegerea mitului va fi socotită într-o zi printre cele mai utile descoperiri ale secolului al XX-lea. Omul occidental nu mai este stăpânul lumii: în fața lui nu mai stau acum „indigeni", ci interlocutori. E bine să știe cum trebuie abordat dialogul; e indispensabilă recunoașterea faptului că nu mai există soluție de continuitate între lumea „primitivă" sau „arierată" și Occidentul modern. Nu mai e de ajuns, cum era acum o jumătate de secol, să descoperim și să admirăm arta neagră sau oceanică; trebuie să descoperim izvoarele spirituale ale acestor arte în noi înșine, trebuie să devenim conștienți de ceea ce rămâne încă „mitic" într-o existență modernă și care rămâne ca atare tocmai pentru că acest comportament este și el consubstanțial condiției umane întrucât exprimă angoasa în fața Timpului.

1953

NOTE

[1] Prin „lume modernă" se înțelege societatea occidentală contemporană, dar și o anume stare de spirit care s-a format prin aluviuni succesive începând cu Renașterea și Reforma. Sunt „moderne" clasele active ale societăților urbane, adică masa umană care a fost mai mult sau mai puțin direct modelată de instrucția și cultura oficiale. Restul populației, mai ales în Europa centrală și sud-orientală, se menține încă legat de un orizont spiritual tradițional, pe jumătate precreștin. Societățile agricole sunt în general pasive în istorie; majoritatea timpului ele o suportă și, când sunt direct implicate în marile tensiuni istorice (de exemplu, invaziile barbare din antichitatea târzie), comportamentul lor este cel al unei rezistenței pasive.

[2] Cf. Lucrarea noastră *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949), pp. 83 sq.

[3] Procesul este foarte bine pus în evidență prin transformările valorilor acordate „Naturii". Nu s-au abolit raporturile de simpatie între om și Natură; nu se putea. Dar aceste raporturi și-au schimbat valoarea și orientarea: simpatiei magico-religioase i s-au substituit emoția estetică sau doar sentimentală, incidentele sportive sau igienice etc.; contemplația a fost înlăturată de observație, experiență, calcul. Nu se poate spune despre un fizician al Renașterii sau despre un naturalist al zilelor noastre că „nu iubesc natura"; numai că în această „iubire" nu mai e de găsit poziția spirituală a omului societăților arhaice, cea care, de exemplu, mai există încă în societățile agricole europene.

[4] Ne vom referi în acest studiu la cercetările lui Georges Dumézil. Cf., de asemenea, lucrarea noastră *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 72 sq.

Capitolul II

MITUL BUNULUI SĂLBATIC SAU PRESTIGIUL ORIGINII

UNA ISOLA MUY HERMOSA...

Un eminent folclorist italian, G. Cocchiara, a scris odinioară că, „înainte de a fi fost descoperit, sălbaticul a fost mai întâi inventat"[1]. Formula, fericită, nu e lipsită de adevăr. Secolele XVI, XVII și XVIII au inventat un tip de „sălbatic bun", pe măsura preocupărilor lor morale, politice și sociale. Ideologii și utopiștii erau entuziasmați de „sălbatici", mai ales de comportamentul lor în ceea ce privește familia, societatea, proprietatea; le-au invidiat libertățile, judicioasa și echitabila diviziune a muncii, beatifica lor existență în mijlocul Naturii. Dar această „inventare a sălbaticului", asortată sensibilității și ideologiei secolelor XVI–XVIII, nu era decât revalorizarea, radical secularizată, a unui mit mult mai vechi: mitul Paradisului terestru și al locuitorilor săi în timpurile fabuloase care au precedat Istoria. Mai degrabă decât o „inventare" a bunului sălbatic, ar trebui să vorbim de amintirea mitizată a Imaginii sale exemplare.

Să amintim esențialul problemei. Se știe că, înainte de a constitui dosarul unei etnografii incipiente, relatările de călătorie în pământurile recent descoperite au fost citite și gustate pentru un motiv foarte special: revelau o umanitate fericită care scăpase de relele civilizației și furnizau modele pentru societățile utopice. De la Pietro Martire și Jean de Léry până la Lafitau, călătorii și erudiții se vor strădui să ilustreze bunătatea, puritatea și fericirea sălbaticilor. În ale sale *Decades de Orbe novo* (1511, completate

în 1530), Pietro Martire evocă vârsta de aur și împodobește ideologia creștină despre Dumnezeu și Paradisul terestru cu reminiscențe clasice; el apropie starea sălbaticilor de epoca de beatitudine cântată de Vergiliu, *saturnia regna*. Iezuiții îi vor compara pe sălbatici cu vechii greci și P. Lafitau, în 1724, va regăsi la ei vestigiile încă vii ale antichității. Las Casas nu se îndoia că utopiile secolului al XVI-lea pot fi realizate și iezuiții n-au făcut decât să pună în practică deducțiile sale când au întemeiat statul lor teocratic din Paraguay.

Aceste interpretări și apologii, nici n-ar fi potrivit să o disimulăm, nu formau un bloc fără fisură. Erau nuanțate, li se opuneau rezerve, li se aduceau rectificări. Problema este destul de cunoscută din studiile lui R. Allier, E. Fuetter, R. Gonnard, N. H. Fairchild, G. Cocchiara etc., încât e inutil să mai insistăm. Să relevăm doar că acești „sălbatici" din cele două Americi sau din insulele Oceanului Indian erau departe de a reprezenta o „cultură primitivă", erau departe de a fi popoare „fără istorie", *Naturvölkern*, cum mai sunt încă numite în Germania. Ei erau chiar de o înaltă „civilizație", în sensul uzual al termenului mai întâi (se știe azi că orice societate constituie o civilizație), dar mai ales în comparație cu alți „primitivi", ca australienii, pigmeii, fuegienii. Între aceștia din urmă și brazilienii sau huronii ridicați în slăvi de călători și ideologi exista o distanță comparabilă aceleia care desparte paleoliticul de neoliticul târziu, sau chiar de calcolitic. Adevărații primitivi, cei mai „primitivi dintre primitivi", au fost descoperiți și descriși destul de târziu, dar revelarea lor survenită în plin pozitivism n-a avut repercusiuni asupra mitului bunului sălbatic[2].

Acest bun sălbatic care era apropiat de modelele antichității clasice și chiar de mediul biblic era o veche cunoștință. Imaginea mitică a unui „om natural", dincolo de istorie și de civilizație, n-a fost complet uitată niciodată. În timpul evului mediu ea s-a contopit cu imaginea Paradisului terestru care ispitea atâția navigatori, în aventurile lor. Amintirea Vârstei de Aur obsedase antichitatea începând cu Hesiod, și Horațiu remarca deja la

barbari puritatea vieții patriarhale (*Ode*, II, 24, 12–29); el avea deja nostalgia unei existențe simple și sănătoase în sânul Naturii[3]. Mitul bunului sălbatic n-a făcut decât să reia și să prelungească mitul Vârstei de Aur, adică mitul *perfecțiunii începuturilor*. Dacă ar fi să-i credem pe ideologii și utopiștii Renașterii, această Vârstă de Aur s-a pierdut din vina „civilizației". Starea de inocență, de beatitudine spirituală a omului de dinainte de căderea din mitul paradisiac devine în mitul bunului sălbatic starea de puritate, de libertate și de beatitudine a omului exemplar în mijlocul Naturii materne și generoase. Dar se recunosc fără greutate în această imagine a Naturii primordiale caracteristicile unui peisaj paradisiac[4].

De la bun început ne uimește un amănunt: „bunul sălbatic" descris de navigatori și predicat de ideologi aparține în foarte multe cazuri unei societăți de canibali. Călătorii nu fac din asta un mister. Pietro Martire a întâlnit canibali în Indiile Occidentale (Caraibi) și pe coastele Venezuelei — ceea ce nu l-a împiedicat să vorbească totuși despre Vârsta de Aur. În timpul celei de a doua călătorii în Brazilia (1549–1555), Hans Stades a fost nouă luni prizonierul indienilor tupinaba și relatarea pe care o publică în 1557 descrie cu detalii impresionante canibalismul stăpânilor lui; acesta va fi și subiectul ciudatelor lui gravuri în lemn. Un alt explorator, O. Dapper, și-a ilustrat și el cartea cu numeroase gravuri reprezentând diversele operații ale prânzurilor canibale în Brazilia (cf. *Die Unbekannte Neue Welt*, Amsterdam, 1637). Cât despre *l'Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil, autrement dit Amérique*, de Jean de Léry (1568), ea a fost citită și adnotată de Montaigne care ne-a lăsat părerea lui despre canibalism: el crede că e mai barbar „să mănânci un om de viu, decât să-l mănânci mort". Garcilaso de La Vega, ale cărui *Comentarios reales que tratan del origen de los Incas* apăruseră în 1609 și 1617, mergea încă mai departe: el făcea din Imperiul incașilor tipul exemplar de stat ideal; bunătatea și fericirea indigenilor trebuiau să servească de model lumii europene (cf. Cocchiara, *op. cit.*, p. II). E adevărat, adaugă Garcilaso de La Vega,

că înainte de dominația incașilor canibalismul bântuia peste tot în Peru, și se oprește îndelung asupra pasiunii acestor indigeni pentru carnea de om. (Afirmația aparține unui om bine informat: regiunea Perului și a Amazonului superior este renumită în analele antropofagiei și în ea continuă să fie descoperite triburi canibale.)

Că, în ciuda acestor informații care se înmulțeau și se precizau tot mai mult, mitul bunului sălbatic și-a urmat strălucita carieră în toate utopiile și ideologiile occidentale până la Jean-Jacques Rousseau, faptul ni se pare foarte instructiv: el arată că inconștientul occidentalilor nu renunțase la vechiul vis de a întâlni contemporani întârziați într-un Paradis terestru. Toată această literatură despre sălbatici este deci un document prețios pentru înțelegerea occidentalilor: ea trădează nostalgia condiției edenice. Nostalgie atestată, de altfel, de atâtea alte imagini și comportamente paradisiace: insulele, peisajele celeste ale Tropicelor, beatitudinea nudității, frumusețea femeilor indigene, libertatea sexuală etc. Clișeele își dezvoltă interminabila lor teorie: *una isola muy hermosa..., tierras formosisimas*. S-ar putea scrie un studiu pasionant despre aceste imagini exemplare: el ar revela miile de deghizări ale acestei nostalgii a Paradisului. Un fapt ne interesează mai ales în studiul nostru: mitul bunului sălbatic este creația unei amintiri. Că este de origine iudeo-creștină sau se leagă de reminiscențele clasice, e mai puțin important. Ceea ce contează este că Renașterea, ca și evul mediu și antichitatea, păstrează amintirea unui timp mitic în care omul era bun, perfect și fericit. Și s-a crezut că sălbaticii pe care tocmai îi descoperiseră erau contemporanii acestei epoci mitice primordiale.

N-ar fi lipsit de interes să continuăm ancheta întrebându-ne ce gândeau sălbaticii despre ei înșiși, cum își judecau libertățile și starea de beatitudine. O asemenea cercetare era de neconceput pe vremea lui Montaigne și Lafitau, dar etnologia modernă o face posibilă. Să părăsim deci mitologiile utopiștilor și ideologilor occidentali pentru miturile bunurilor sălbatici recent descoperiți.

GRIJILE CANIBALULUI

Sălbaticii erau și ei conștienți că pierduseră un „Paradis" primordial. În jargon modern s-ar putea spune că sălbaticii se considerau nici mai mult, nici mai puțin decât occidentalii creștini, în starea de „cădere" față de o situație anterioară, fabulos de fericită. Condiția lor actuală nu era originară: era rezultatul unei catastrofe întâmplate *in illo tempore*. Înaintea acestui dezastru, omul ducea o viață asemănătoare cu cea a lui Adam înainte de păcat. Miturile Paradisului diferă, fără îndoială, de la o cultură la alta, dar câteva trăsături comune revin cu insistență: în acel timp omul era nemuritor și putea să stea față în față cu Dumnezeu; era fericit și nu trebuia să muncească pentru a se hrăni: un Arbore se îngrijea de subzistența lui, sau chiar instrumentele agricole munceau singure în locul lui, ca niște automate. Mai există și alte elemente la fel de importante ale mitului paradisiac (legătura între Cer și Pământ, autoritatea asupra animalelor etc.), dar nu mai e nevoie să le analizăm aici[5]. Pentru moment, un fapt merită să fie pus în evidență: „bunul sălbatic" al călătorilor și ideologilor din secolele XV–XVIII cunoștea deja mitul Bunului Sălbatic: acesta era chiar Strămoșul lui mitic care trăise cu adevărat o existență paradisiacă; se bucura de toate beatitudinile și de toate libertățile, era scutit de cel mai mic efort. Dar acest Bun Strămoș primordial, ca și strămoșul biblic al europenilor, pierduse Paradisul. Și pentru sălbatic *perfecțiunea se găsea la începuturi*. Există totuși o diferență capitală: sălbaticul se străduia să nu uite ceea ce se petrecuse *in illo tempore*. Își rememora periodic evenimentele esențiale care-l aduseseră în starea de om „căzut". Trebuie să spunem însă că importanța pe care el o acorda amintirii precise a evenimentelor mitice nu implica deloc o valorizare a memoriei pentru ea însăși: pe sălbatic îl interesau numai *începuturile*, ceea ce s-a petrecut *ab origine* — nu-l interesa ce se întâmplase cu el sau cu ai lui într-un timp mai mult sau mai puțin îndepărtat. Nu e locul să insistăm asupra acestui comportament particular privind

evenimentele și Timpul. Dar trebuie să știm că pentru primitiv există două categorii de evenimente care se înscriu în două specii de Timp calitativ ireductibile: pe de o parte, evenimentele pe care noi le numim mitice, care au avut loc *ab origine* și care au constituit: cosmogonia, antropogonia, miturile de origine (instituții, civilizații, cultură), *evenimente obligatoriu rememorate*. Pe de altă parte, evenimentele fără model exemplar, faptele care s-au petrecut pur și simplu și care pentru el nu reprezintă nici un interes: el le uită, le „arde" amintirea.

Periodic cele mai importante evenimente mitice erau reactualizate și deci retrăite: se repetau astfel cosmogonia, gesturile exemplare ale Zeilor, actele fondatoare de civilizație. Aceasta era nostalgia originilor; în anumite cazuri se poate vorbi chiar de o nostalgie a Paradisului primordial. Veritabila „nostalgie a Paradisului" se întâlnește la misticii societăților primitive: în timpul extazului ei reintegrează condiția paradisiacă a Strămoșului mitic de dinainte de „cădere"[6]. Aceste experiențe extatice nu rămân fără urmări asupra ansamblului comunității: toate ideologiile referitoare la zei și la natura sufletului, la geografiile mistice ale Cerului și ale Țării Morților, și, în general, diversele concepții ale „spiritualității", ca și originile poeziei lirice și ale epopeii și, cel puțin parțial, originile muzicii — sunt mai mult sau mai puțin direct tributare unor asemenea experiențe extatice de tip șamanic. Se poate deci spune că nostalgia Paradisului, dorința de a recupera, fie chiar pentru un scurt timp și numai în extaz, condiția edenică a Strămoșului, au avut repercusiuni considerabile asupra creațiilor culturale ale primitivilor.

Pentru un mare număr de popoare, cu deosebire pentru cei mai vechi cultivatori de tuberculi (dar nu de cereale), tradiția privind originea actualei condiții umane îmbracă expresii și mai dramatice. După miturile lor, omul a devenit ceea ce este astăzi — muritor, sexualizat și condamnat la muncă — în urma unei crime primordiale: *in illo tempore*, o Ființă divină, adesea o Femeie sau o tânără Fată, câteodată un Copil sau un Bărbat, s-a lăsat imolată

pentru ca din trupul ei să poată crește tuberculii sau arborii fructiferi. Acest prim asasinat a schimbat radical modul de a fi al existenței umane. Imolarea Ființei divine a inaugurat atât necesitatea alimentației, cât și fatalitatea morții și, în consecință, sexualitatea, unicul mijloc de a asigura continuitatea vieții. Trupul divinității imolate s-a transformat în hrană: sufletul ei a coborât sub pământ și a întemeiat Țara Morților. Ad. E. Jensen, care a consacrat acestui tip de divinități — pe care el le numește *dema* — un studiu important, a arătat că hrănindu-se sau murind omul participă la existența acestor divinități *dema*[7].

Pentru toate aceste popoare de paleocultivatori, esențialul consta în a evoca periodic evenimentul primordial care a întemeiat actuala condiție umană. Toată viața lor religioasă este o comemorare, o rememorare. Amintirea reactualizată de rituri (deci prin reiterarea asasinatului primordial) joacă un rol decisiv: trebuie să te ferești să uiți ceea ce s-a petrecut *in illo tempore*. Adevăratul păcat este uitarea: tânăra care în timpul primului ciclu rămâne trei zile într-o colibă întunecoasă, fără să vorbească nimănui, se comportă astfel pentru că Fata mitică asasinată, transformată în Lună, a stat trei zile în întuneric; dacă tânăra catamenială calcă tabuul tăcerii și vorbește, se face vinovată de a fi uitat un eveniment primordial. Nici la paleocultivatori memoria personală nu intră în joc: ceea ce contează este să-și rememoreze evenimentul mitic, singurul demn de interes, pentru că e singurul creator. Mitul primordial are sarcina de a conserva adevărata Istorie, istoria condiției umane: în el trebuie căutate și regăsite principiile și paradigmele oricărei conduite.

La acest stadiu de cultură se întâlnește canibalismul ritual, într-un cuvânt, comportamentul spiritual condiționat al Bunului Sălbatic. Marea grijă a canibalului pare să fie de esență metafizică: el nu trebuie să uite ceea ce s-a petrecut *in illo tempore*. Volhardt și Jensen au arătat limpede: omorând și devorând scroafe cu ocazia festivităților, mâncând primele roade ale recoltei de tuberculi, se consumă trupul divin întocmai ca în timpul prânzurilor canibale.

Sacrificarea scroafelor, vânătoarea de capete, canibalismul sunt simbolic solidare cu recolta de tuberculi sau de nuci de cocos. E meritul lui Volhardt[8] de a fi degajat în același timp cu sensul religios al antropofagiei responsabilitatea umană asumată de canibal. Planta alimentară nu este ceva *dat* în Natură: ea este produsul unui asasinat, căci așa a fost creată la începutul timpurilor. Vânătoarea de capete, sacrificiile umane, canibalismul — toate acestea au fost acceptate de om cu scopul de a asigura viața plantelor. Volhardt a insistat pe drept cuvânt asupra acestui lucru: canibalul își asumă responsabilitatea sa în lume, canibalismul nu este un comportament natural al omului primitiv (și nu se situează, de altfel, la nivelul cel mai arhaic de cultură), ci un comportament cultural, întemeiat pe o viziune religioasă a vieții. Pentru ca lumea vegetală să se poată continua, omul trebuie să ucidă și să fie ucis; și trebuie, între altele, să-și asume sexualitatea până la limitele extreme: orgia. Un cântec abisian proclamă: „Cea care încă n-a născut, să nască; cel care n-a ucis, să ucidă!" E un fel de a zice că cele două sexe sunt condamnate să-și asume destinul.

Trebuie să ne amintim întotdeauna înainte de a emite o judecată asupra canibalismului că el a fost întemeiat de Ființele divine. Dar ele l-au întemeiat pentru a permite oamenilor să-și asume o responsabilitate în Cosmos, pentru a-i pune în starea de supraveghere a continuității vieții vegetale. Este vorba deci de o responsabilitate de ordin religios. Canibalii uitoto o afirmă: „Tradițiile noastre sunt întotdeauna vii printre noi, chiar când nu dansăm; dar noi muncim numai ca să putem dansa." Dansurile constau în reiterarea tuturor evenimentelor mitice, deci și a primului asasinat urmat de antropofagie.

Canibal sau nu, Bunul Sălbatic exaltat de călătorii, utopiștii și ideologii occidentali era continuu preocupat de „origini", de evenimentul inițial care l-a constituit ca ființă „căzută", destinată morții, sexualității și muncii. Când ajungi să-i cunoști mai bine pe „primitivi" ești uimit de extraordinara importanță dată de ei rememorării evenimentelor mitice. Această ciudată valorizare a memoriei merită o cercetare atentă.

BUNUL SĂLBATIC, YOGINUL ȘI PSIHANALISTUL

Vom lăsa deoparte obligația societăților arhaice de a repeta periodic cosmogonia și toate actele fondatoare de instituții, obiceiuri, comportamente[9]. Această „reîntoarcere în urmă" este susceptibilă de diverse interpretări, dar mai ales necesitatea de a-și aminti ceea ce s-a petrecut *ab origine* ne va reține atenția. E inutil să insistăm asupra diferențelor pe care le comportă valorile acordate „originilor". Am văzut: pentru un mare număr de popoare situate la cele mai vechi stadii de cultură „originea" însemna catastrofa („pierderea Paradisului") și „căderea" în Istorie; pentru paleocultivatori ea echivala cu instalarea morții și a sexualității (motive care figurează, de altfel, și în ciclul mitologic al Paradisului). Dar și într-un caz ca și în celălalt, Amintirea evenimentului primordial joacă un rol considerabil. Să precizăm că această Amintire era periodic reactualizată în rituri; evenimentul era deci retrăit, omul redevenea contemporan cu *illud tempus* mitic. „Reîntoarcerea în urmă" era chiar o *prezență*: reintegrarea plenitudinii inițiale.

Putem măsura mai bine importanța acestui *regressus ad originem* dacă trecem de la ritualurile colective la anumite aplicații particulare. În culturi foarte diferite, mitul cosmogonic nu este reactualizat numai cu ocazia „Anului Nou", ci și cu ocazia întronării unui nou șef, a declarării unui război, sau pentru a salva o recoltă amenințată; în sfârșit, pentru a vindeca un bolnav. Acest din urmă caz ne interesează mai ales. S-a putut demonstra că un număr destul de mare de popoare, de la cele mai vechi până la cele mai civilizate (de exemplu, mesopotamienii), folosesc ca mijloc terapeutic recitarea solemnă a mitului cosmogonic. Motivul e lesne de înțeles: simbolic, bolnavul „se reîntoarce în urmă", devine contemporanul Creației; trăiește deci starea de plenitudine inițială. Nu *se repară* un organism uzat, el *se reface*; bolnavul trebuie să se nască din nou și să recupereze în felul acesta suma de energie și de potențialitate de care dispune o ființă în momentul nașterii sale.

Această „reîntoarcere în urmă" e posibilă prin *amintirea bolnavului însuşi*. Pentru el şi în faţa lui se recită mitul cosmogonic: bolnavul, rememorând unul după altul episoadele mitului, le retrăieşte şi redevine în felul acesta contemporanul lor. Funcţia memoriei nu este de *a conserva* amintirea evenimentului primordial, ci de *a proiecta* bolnavul *acolo unde acest eveniment se desfăşoară*, adică în zorii Timpului, la „începuturi".

Această „reîntoarcere în urmă" vehiculată de memorie în cursul vindecărilor magice ne îndeamnă în mod firesc la lărgirea cercetărilor. Cum să nu compari acest comportament arhaic cu tehnicile vindecării spirituale, adică ale soteriologiilor şi ale filosofiilor elaborate în civilizaţii istorice infinit mai complexe decât cele despre care a fost vorba până acum? Ne gândim în primul rând la o anumită tehnică fundamentală Yoga, folosită atât de budişti, cât şi de hinduişti. Trebuie să precizăm că aceste comparaţii pe care le propunem nu implică din partea noastră nici un fel de depreciere a gândirii indiene sau greceşti, nici o valorizare nepermisă a gândirii arhaice. Dar cunoştinţele şi descoperirile moderne, oricare ar fi planul lor imediat de referinţă, se dovedesc solidare şi rezultatele obţinute într-un domeniu incită la noi demersuri în domeniile vecine. Importanţa acordată Timpului şi Istoriei în gândirea contemporană, ca şi descoperirile psihologiei profunzimilor ne par susceptibile să clarifice mai bine anumite poziţii spirituale ale umanităţii arhaice[10].

Pentru Buddha, ca de altfel pentru toată gândirea indiană, existenţa umană era destinată suferinţei pentru faptul însuşi că se desfăşura în Timp. Atingem aici un subiect imens pe care n-am putea să-l rezumăm în câteva pagini. Simplificând, putem spune că suferinţa este fondată şi prelungită la nesfârşit în lume prin *karma*, deci prin temporalitate: legea karmei este cea care impune nenumăratele transmigraţii, reîntoarcerea eternă la existenţă şi deci la suferinţă. A te elibera de legea karmică, a rupe vălul Māyei, echivalează cu o „vindecare". Buddha este „regele medicilor", mesajul său este proclamat o „nouă medicină". Filosofiile,

tehnicile ascetice şi contemplative, misticile indiene urmăresc toate acelaşi scop: să vindece omul de durerea existenţei în Timp. Numai „arzând" până şi ultimul germene al unei vieţi viitoare se aboleşte definitiv ciclul karmic şi te eliberezi de Timp. Or, unul din mijloacele de „a arde" reziduurile karmice este tehnica „reîntoarcerii în urmă", în scopul de a-ţi cunoaşte existenţele anterioare. Este o tehnică panindiană. Ea este atestată în *Yoga-Sūtra* (III, 18) şi cunoscută de toţi înţelepţii şi contemplativii contemporani ai lui Buddha, practicată şi recomandată de Buddha însuşi.

E vorba de a porni de la un moment precis, cel mai apropiat de momentul prezent şi de a parcurge timpul înapoi (*pratiloman*, „în răspăr") pentru a ajunge *ad originem* la prima existenţă care, „izbucnind" în lume, a declanşat Timpul, şi a atinge acel moment paradoxal dincolo de care Timpul nu exista pentru că nimic nu se manifestase încă. Se înţelege sensul şi scopul acestei tehnici: cel care se întoarce în timp trebuie neapărat să găsească punctul de plecare care, în cele din urmă, coincide cu cosmogonia. A-ţi retrăi vieţile anterioare înseamnă totodată şi a le înţelege şi până la un anumit punct „a-ţi arde păcatele", adică suma actelor comise sub imperiul ignoranţei şi capitalizate de la o existenţă la alta prin legea *karmei*. Dar mai important e că se ajunge la începutul Timpului şi se atinge Non-Timpul, eternul prezent care a precedat experienţa temporală întemeiată de prima existenţă umană decăzută. Altfel spus, plecând de la un anumit moment al duratei temporale, omul reuşeşte să epuizeze această durată parcurgând-o în sens invers şi să ajungă în cele din urmă în Non-Timp, în eternitate. Dar asta înseamnă a transcende condiţia umană şi a recupera starea necondiţionată care a precedat căderea în timp şi roata existenţelor.

Suntem obligaţi să renunţăm a nuanţa aşa cum ar trebui aprecierea acestei tehnici yogine[11]. Intenţia noastră era numai de a arăta virtutea terapeutică a memoriei aşa cum a fost ea înţeleasă de hinduişti şi în cele din urmă funcţia ei soteriologică. Pentru

India cunoașterea care duce la salvare se întemeiază pe memorie. Ananda și alți discipoli ai lui Buddha „își aminteau nașterile", erau „cei care-și aminteau nașterile" *(jātissāro)*. Vāmadeva, autorul unui celebru imn rig-vedic, spunea despre el însuși: „aflându-mă în matrice, am cunoscut toate nașterile zeilor" (*Rig-Veda*, IV, 27, 1). Kṛṣna, și el „cunoștea toate existențele" (*Bhagavad-Gītā*, IV, 5). Or, cel care *știe* este cel care-și *amintește începutul*: mai exact, cel care a devenit contemporanul nașterii lumii, când existența și Timpul s-au manifestat pentru prima oară. „Vindecarea" radicală a suferinței existențiale se obține făcând drumul înapoi până la *ilud tempus* inițial, ceea ce implică abolirea Timpului profan.

Se vede în ce sens o asemenea filosofie soteriologică se apropie de terapeuticile arhaice care și ele au misiunea de a-l face pe bolnav contemporanul cosmogoniei. Trebuie să subliniem că nu se pune problema să confundăm aceste două categorii de fapte, un comportament, pe de o parte, și o filosofie, pe de alta. Omul societăților arhaice vrea să refacă drumul înapoi până la începuturile lumii cu scopul de a-și reintegra plenitudinea inițială și de a recupera rezervele intacte de energie ale noului născut. Buddha, ca și majoritatea yoginilor n-au de-a face cu „originile"; pentru el cercetarea cauzelor prime este inutilă: el se străduiește doar să neutralizeze consecințele decurgând din aceste cauze prime pentru fiecare individ în parte. Important este de a sparge ciclul transmigrațiilor: una dintre metode este de a face drum întors prin amintirea existențelor anterioare până când Cosmosul a luat ființă. În această privință există o echivalență între cele două metode: „vindecarea" și, în consecință, rezolvarea problemei existenței devine posibilă prin Amintirea actului primordial, a ceea ce s-a petrecut la *începuturi*.

Se mai impune și o apropiere de *anamnesis*. Fără a dori să analizăm aici faimoasa doctrină platoniciană și probabila sa origine pitagoreică, semnalăm în treacăt în ce sens un comportament arhaic a putut fi valorizat filosofic. Se știu foarte puține lucruri despre Pitagora, dar ceea ce este sigur e că el credea

în metempsihoză și că-și amintea existențele anterioare (Xenofan, frag. 7). Empedocle (frag. 129) îl descrie ca pe „un om plin de o știință extraordinară", căci „folosindu-se de toată puterea spiritului său vedea cu ușurință ce se întâmplase în zece, douăzeci de existențe umane". Tradițiile insistă asupra importanței antrenamentului memoriei în confreriile pitagoreice (Diodor, X, 5; Iamblichos, *Vita Pith.*, 78 sq.). Or, Buddha și yoginii nu sunt singurii în stare să-și amintească existențele anterioare: șamanii erau reputați pentru aceeași pricepere, ceea ce nu trebuie să ne surprindă, pentru că șamanii sunt „cei care-și amintesc începuturile"; în extazul lor ei reintegrează *illud tempus* primordial[12].

Acum s-a căzut de acord să se lege tradiția pitagoreică de doctrina platoniciană despre *anamnesis*. Dar la Platon nu este vorba despre amintirile personale ale existențelor anterioare, ci de un fel de „memorie impersonală" adunată în fiecare individ, suma amintirilor timpului în care sufletul contempla direct Ideile. Nimic personal în aceste amintiri; altfel ar exista mii de feluri de a înțelege triunghiul, ceea ce este evident absurd. Nu se rememorează decât Ideile și diferențele între indivizi se datorează numai imperfecțiunii *anamnesis*-ului lor.

Chiar în doctrina platoniciană a Amintirii realităților impersonale se găsește uimitoarea prelungire a gândirii arhaice. Distanța între Platon și lumea primitivă este prea evidentă ca să mai insistăm. Dar această distanță nu implică o ruptură. Cu doctrina platoniciană a Ideilor, gândirea filosofică greacă reia și revalorizează mitul arhaic și universal al unui *illud tempus* fabulos și pleromatic pe care omul este obligat să-l rememoreze pentru a cunoaște *adevărul* și a participa la *Ființă*. Primitivul, ca și Platon în teoria sa despre *anamnesis*, nu dă importanță amintirilor *personale*: pe el îl interesează numai mitul, Istoria exemplară. Putem spune că Platon e mai aproape de gândirea tradițională decât Pitagora. Acesta din urmă, cu amintirile sale personale din zece, douăzeci de existențe anterioare, se situează mai degrabă în linia „aleșilor", ca Buddha, yoginii sau șamanii. Pe

Platon îl interesează numai preexistența sufletului în Universul atemporal al Ideilor și adevărul *(aletheia)* nu este decât amintirea acestei situații impersonale.

Nu ne putem opri să nu ne gândim la importanța pe care a luat-o „reîntoarcerea în urmă“ în terapiile moderne. Psihanaliza a știut mai ales să utilizeze ca principal mijloc de vindecare amintirea, rememorarea „evenimentelor primordiale“. Dar în orizontul spiritualității moderne și în conformitate cu concepția iudeo-creștină a Timpului istoric și ireversibil, „primordială“ nu poate fi decât prima copilărie, singurul și veritabilul *initium* individual. Psihanaliza introduce deci timpul istoric și individual în terapeutică. Bolnavul nu mai este o ființă umană care suferă numai din pricina evenimentelor contemporane și obiective (accidente, microbi etc.) sau din greșeala altora (ereditate), cum era cazul bolnavului în perioada prepsihanalitică, ci suferă și în urma unui șoc primit în propria durată temporală, a unui traumatism personal survenit în *illud tempus* primordial al copilăriei. Traumatism uitat, sau, mai exact, niciodată ajuns în conștiință. Vindecarea consistă exact în „reîntoarcerea în urmă“, în refacerea drumului înapoi cu scopul de a se reactualiza criza, de a se retrăi traumatismul psihic și de a-l integra în conștiință. S-ar putea traduce această practică operatorie în termenii gândirii arhaice, spunând că vindecarea consistă în a reîncepe existența, deci în a reitera nașterea, în a deveni contemporan cu „începutul“: acesta nefiind decât imitația începutului prin excelență, cosmogonia. Datorită concepției Timpului ciclic, repetarea cosmogoniei nu prezintă nici o dificultate la nivelul gândirii arhaice. Dar pentru omul modern orice experiență personală „primordială“ nu poate fi decât cea a copilăriei. Când psihicul este în criză trebuie să se revină la copilărie pentru a retrăi și înfrunta din nou evenimentul care a provocat criza.

Întreprinderea lui Freud era îndrăzneață: ea introducea Timpul și Istoria într-o categorie de fapte care erau abordate înaintea lui dinafară, aproape la fel cum naturalistul își studiază obiectul.

O descoperire a lui Freud a avut mai ales consecințe considerabile, aceea că există pentru om o epocă „primordială“ în care totul se decide: cea dintâi copilărie, și că istoria acestei copilării este exemplară pentru tot restul vieții. Traducând încă o dată în termenii gândirii arhaice, s-ar putea spune că a existat un „paradis“ (pentru psihanalist, stadiul prenatal care se întinde până la înțărcare) și „o ruptură“, „o catastrofă“ (traumatismul infantil), și oricare ar fi atitudinea adultului față de aceste evenimente primordiale ele nu sunt mai puțin constitutive ale ființei sale. Am fi ispitiți să continuăm aceste observații și să amintim că Jung descoperă inconștientul colectiv, adică o serie de structuri psihice care preced psihicul individual și despre care nu se poate spune că au fost uitate pentru că ele nu au fost constituite prin experiențele individuale. Lumea arhetipurilor lui Jung seamănă cu lumea Ideilor platoniciene: arhetipurile sunt impersonale și nu participă la Timpul istoric al individului, ci la Timpul speciei, adică al Vieții organice.

Desigur, toate acestea ar merita dezvoltări și precizări, dar putem de pe acum degaja un comportament general în privința trecutului mitic, a ceea ce s-a petrecut la începuturi, *ab origine*. „Paradis“ și „cădere“ sau tulburare catastrofică a regimului existențial, implicând canibalism, moarte și sexualitate, așa cum și-o reprezintă tradițiile primitive; sau ruptură primordială în interiorul Ființei, cum și-o explică gândirea indiană — sunt tot atâtea imagini ale unui eveniment mitic care producându-se a întemeiat condiția umană. Oricare ar fi diferența între aceste imagini și formule, în ultimă instanță ele semnifică toate același lucru: și anume că *esențialul precede actuala condiție umană*, că actul decisiv a avut loc înaintea noastră și chiar înaintea părinților noștri: actul decisiv a fost opera Strămoșului mitic (în contextul iudeo-creștin, Adam). Mai mult încă: omul este obligat să revină la actele Strămoșului, să le înfrunte sau să le repete, pe scurt să nu le uite, oricare ar fi calea aleasă pentru a se opera acest *regressus ad originem*. A nu uita actul esențial înseamnă în cele din urmă a-l

face prezent, a-l retrăi. Este, am văzut, comportamentul Bunului Sălbatic. Dar Cristofor Columb suferea și el de nostalgia originilor, adică a Paradisului terestru: el l-a căutat pretutindeni și a crezut că-l găsește în timpul celei de a treia călătorii. Geografia mitică îl mai obseda încă pe acela care a deschis calea atâtor descoperiri reale. În calitatea lui de bun creștin, Columb se simțea esențialmente constituit din istoria Strămoșilor. Dacă a crezut până la sfârșitul zilelor sale că Haiti era biblica Ophir, aceasta se datorează faptului că pentru el lumea nu putea să fie altceva decât lumea exemplară a cărei istorie se află scrisă în Biblie.

A se recunoaște constituit din ceea ce s-a petrecut *in illo tempore* nu este, de altfel, o particularitate a gândirii primitive sau a tradiției iudeo-creștine. Am descifrat un demers analog al spiritului în Yoga și în psihanaliză. Se poate merge încă și mai departe și cerceta inovațiile aduse acestei dogme tradiționale care proclamă că esențialul precede actuala condiție umană. Mai ales istoricismul a încercat să inoveze, postulând că omul nu mai este constituit numai din *originile* sale, ci și de propria sa istorie și de toată istoria umanității. Istoricismul este cel care secularizează definitiv Timpul refuzând să distingă între un Timp fabulos al *originilor* și cel care i-a succedat. Nici o glorie nu mai iluminează *illud tempus* al „începuturilor": n-a existat nici „cădere", nici „ruptură" primordială, ci o serie infinită de evenimente care toate ne-au constituit așa cum suntem astăzi. Nici o diferență „calitativă" între evenimente: toate merită să fie rememorate și continuu revalorizate de o *anamnesis* istoriografică. Nu există evenimente sau personaje privilegiate: studiind epoca lui Alexandru cel Mare sau mesajul lui Buddha nu ești mai aproape de Dumnezeu decât studiind istoria unui sat din Muntenegru sau biografia unui pirat uitat. În fața lui Dumnezeu toate evenimentele istorice sunt valoroase. Și cine nu crede în Dumnezeu zice: în fața Istoriei...

Nu poți să nu fii emoționat în fața acestei grandioase asceze pe care spiritul european și-a impus-o sieși, în fața acestei teribile

umilințe cu care s-a pedepsit ca pentru a-și răscumpăra nenumăratele păcate ale orgoliului.

1955

NOTE

[1] Giuseppe Cocchiara, *Il Mito del Buon Selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche* (Messina, 1948, p. 7)

[2] Acești „adevărați primitivi" au jucat un rol important în mitologia pozitivistă și evoluționistă, înainte de a fi revalorizați de Părintele Wilhelm Schmidt ca aderenți ai unui *Urmonotheismus* și ca ultimii deținători ai revelației primordiale.

[3] Pentru toate acestea, vezi Arthur O. Lovejoy și G. Boas, *History of primitivism and related ideas in antiquity*, vol. I (Oxford-Baltimore, 1935).

[4] Să adăugăm că „Natura", și mai ales Natura exotică, n-a pierdut niciodată această structură și funcție paradisiacă, nici chiar în timpurile cele mai obtuze ale pozitivismului.

[5] A se vedea mai departe, pp. 66 sq.

[6] Vezi mai departe, p. 77.

[7] Ad. E. Jensen, *Das Religiöse Weltbild einer fruhen Kultur* (Stuttgart, 1948). Termenul *dema* a fost împrumutat de Jensen de la marindanimii din Noua Guinee.

[8] E. Volhardt, *Kannibalismus* (Stuttgart, 1939).

[9] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*.

[10] Sunt abia cincizeci de ani de când problemele Timpului și ale Istoriei se situează în centrul gândirii filosofice occidentale. Datorită acestui fapt, de altfel, putem înțelege astăzi mai bine decât în a doua jumătate a secolului al XIX-lea comportamentul primitivilor sau structura filosofiei indiene; și într-un caz, ca și în celălalt, explicația se află în concepțiile lor diferite asupra temporalității. Se știa de mult că primitivii, ca și indienii sau alte popoare antice ale Asiei anterioare împărtășeau o concepție ciclică a Timpului, dar lucrurile se opreau aici: nu se observa că Timpul ciclic se anulează periodic el însuși și că, prin urmare, deținătorii unei asemenea concepții temporale își manifestau voința de a-i rezista duratei, ca și refuzul lor de a și-o asuma.

[11] Cf. Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté* (Payot, 1954), pp. 186 și următoarele.

[12] Această comparație cu șamanii nu trebuie să irite pe clasiciști. De curând, doi eminenți eleniști consacrau lungi capitole șamanismului în operele lor asupra istoriei gândirii grecești: cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), pp. 135–178; F. M. Cornford, *Principium Sapientiae* (Cambridge, 1952), pp. 88–106. Am putea, de altfel, continua aceste cercetări studiind mai ales imaginile și simbolurile „șamanice" utilizate de Platon pentru a explica „zborul sufletului", extazul provocat de Frumusețe și *anamnesis*. Cf. „căldura neobișnuită" în Fața Frumuseții care face să-i crească „aripi sufletului"; într-adevăr, „în timpul de odinioară sufletul era pe de-a-ntregul întraripat", *Fedru*, 251 a etc. Or, căldura magică și ascensiunea cu ajutorul penelor păsărilor se află printre cele mai vechi elemente șamanice.

Capitolul III

SIMBOLISM RELIGIOS ȘI VALORIZARE A ANGOASEI

Ne propunem să situăm și să studiem angoasa lumii moderne din perspectiva istoriei religiilor. Această întreprindere riscă să pară multora ciudată, dacă nu chiar de-a dreptul inutilă. Căci pentru unii dintre noi angoasa lumii moderne este rezultatul tensiunilor istorice specifice, proprii timpului nostru și explicabile prin crizele de profunzime ale civilizației; și nimic mai mult. Și atunci, ce sens ar avea să comparăm acest moment istoric, care este al nostru, cu simbolismele și ideologiile religioase de mult apuse? Obiecția nu este adevărată decât pe jumătate. Nu există civilizație perfect autonomă, fără nici o legătură cu alte civilizații care au precedat-o. Mitologia greacă își pierduse actualitatea de două mii de ani, când s-a încercat să se explice unul din comportamentele fundamentale ale europeanului modern prin mitul lui Oedip. Psihanaliza și psihologia profunzimilor ne-au obișnuit cu asemenea comparații — la prima vedere de neverificat — între situații istorice fără relație aparentă între ele. S-a comparat, de exemplu, ideologia creștinului cu aceea a unui totemist, s-a încercat să se explice noțiunea de Dumnezeu-Tatăl prin aceea de totem. Nu discutăm cât de întemeiate sunt asemenea comparații, nici baza lor documentară. E suficient să constatăm că anumite școli de psihologie au utilizat comparația între tipurile cele mai variate de civilizație cu scopul de a înțelege mai bine structurile psihicului. Principiul director al acestei metode este că

psihicul uman are o istorie și, în consecință, nu se lasă în întregime explicat prin cercetarea situației sale actuale: toată istoria și chiar preistoria lui pot fi încă discernabile în ceea ce se numește actualitatea psihică.

Această scurtă aluzie la metodele utilizate de psihologiile profunzimilor ne este suficientă căci nu intenționăm să urmăm acest drum. Când spuneam că se poate situa angoasa timpurilor moderne în perspectiva istoriei religiilor, ne gândeam la o cu totul altă metodă de comparare. În două cuvinte, iată în ce constă ea: dorim să răsturnăm termenii de comparație, să ne plasăm în afara civilizației noastre și a momentului nostru istoric și să le judecăm din perspectiva altor culturi și a altor religii. Nu ne gândim să descoperim la noii europeni din prima jumătate a secolului al XX-lea anumite comportamente identificate deja în vechile mitologii — cum s-a făcut, de exemplu, în legătură cu complexul lui Oedip; e vorba să ne privim pe noi înșine cum ne-ar privi și ne-ar judeca un observator inteligent și simpatic, situat la nivelul unei civilizații extraeuropene. Ca să fim încă și mai preciși, ne gândim la un observator care participă la o altă civilizație și ne judecă la scara propriilor lui valori; nu este vorba de un observator abstract care ne-ar judeca de pe planeta Sirius.

Un asemenea demers ne este impus chiar de propriul nostru moment istoric. De câtva timp, Europa nu mai face singură istoria: lumea asiatică și-a făcut intrarea activă în orizontul istoric și în curând alte societăți exotice vor urma. Pe planul culturii și al spiritualității în general, acest fenomen istoric va avea repercusiuni considerabile: valorile europene își vor pierde situația lor privilegiată de norme universal acceptate; vor reintra în regimul creațiilor spirituale locale, adică tributare unor anumite traiectorii istorice și condiționate de o tradiție net circumscrisă. Cultura occidentală, dacă nu vrea să se provincializeze, va fi obligată să stabilească dialogul cu celelalte culturi neeuropene și să se străduiască să nu se înșele prea mult asupra sensului termenilor. Trebuie să înțelegem de urgență cum suntem situați și judecați ca

formă culturală de către deținătorii culturilor extraeuropene. Nu trebuie să uităm că toate aceste culturi au o structură religioasă, adică au apărut și s-au constituit ca valorizare religioasă a lumii și a existenței umane. Pentru a ști cum suntem situați și judecați de reprezentanții altor culturi, trebuie să învățăm să ne confruntăm cu ele și aceasta nu va fi posibil decât dacă vom reuși să ne plasăm în perspectiva orizontului lor religios. Numai din această perspectivă confruntarea devine valabilă și utilă. Căci este mai puțin instructiv pentru noi să știm cum ne judecă un hindus, un chinez sau un indonezian cultivat, adică educat în tradiția noastră occidentală: ei ne reproșează lipsuri și contradicții de care noi înșine suntem perfect conștienți; ne vor spune că nu suntem destul de creștini, nici destul de inteligenți, nici destul de toleranți — ceea ce noi știm de la proprii noștri critici, moraliști și reformatori.

Este deci important nu numai să cunoaștem valorile religioase ale altor culturi, ci mai ales să ne situăm în perspectiva lor și să ne vedem așa cum apărem în ochii lor. Această confruntare este posibilă grație istoriei religiilor și etnologiei religioase. Așa se explică și se justifică întreprinderea noastră: încercând să înțelegem simbolismul angoasei în religiile necreștine, avem șansa să aflăm ce-ar fi putut gândi despre criza noastră actuală societățile orientale și arhaice. Evident, o asemenea cercetare nu ne va revela numai punctul de vedere al „celorlalți", al neeuropenilor: căci orice confruntare cu un altul ne clarifică în cele din urmă propria noastră situație.

Adesea e surprinzător să vezi câte din obișnuințele culturale care ne-au devenit atât de familiare încât ni se par un comportament natural al omului civilizat revelează semnificații neașteptate de îndată ce sunt judecate din perspectiva altei culturi. Nu vom da ca exemplu decât una din trăsăturile specifice ale civilizației noastre, adică interesul pasionat, aproape monstruos al omului modern pentru Istorie. Se știe că acest interes se manifestă pe două planuri distincte, de altfel, solidare: primul este cel care s-ar putea numi pasiunea istoriografiei, dorința de a cunoaște din ce în ce mai complet și mai exact trecutul umanității și mai ales trecutul lumii

noastre occidentale; pe al doilea plan, interesul pentru istorie se manifestă în filosofia occidentală contemporană, prin tendința de a defini omul mai ales ca ființă istorică, ființă condiționată și în cele din urmă creată de Istorie. Ceea ce s-a numit istoricism, Historismus, storicismo, ca și marxismul și anumite curente existențialiste, sunt filosofii care într-un sens sau altul acordă o importanță fundamentală Istoriei și momentului istoric. Asupra unora dintre aceste filosofii vom reveni când vom examina valoarea angoasei în metafizica indiană. Pentru moment nu reținem decât primul aspect al interesului pentru Istorie, adică pasiunea lumii moderne pentru istoriografie.

Această pasiune e destul de recentă, ea datează din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. E adevărat, încă de la Herodot, lumea greco-latină a descoperit și cultivat istoriografia — dar nu așa cum se precizează această istoriografie în secolul al XIX-lea: a cunoaște și a descrie cât mai exact posibil ceea ce s-a petrecut în evoluția timpurilor. Herodot, ca și Titus Livius, ca și Orosius și istoricii Renașterii chiar scriau istoria pentru a ne păstra și transmite exemple și modele de urmat, dar de un secol încoace istoria nu mai este sursa modelelor exemplare; e o pasiune științifică vizând cunoașterea exhaustivă a tuturor aventurilor umanității, străduindu-se să reconstituie trecutul total al speței și să ne facă conștienți de el. Or, un asemenea interes nu se mai întâlnește nicăieri în altă parte. Culturile neeuropene, aproape în totalitatea lor, nu au conștiință istorică, și chiar acolo unde există o istoriografie tradițională — e cazul Chinei sau al țărilor de cultură islamică — istoriografia îndeplinește tot funcția de model exemplar.

Să încercăm acum să ne apropiem de această pasiune pentru Istorie plasându-ne în afara perspectivei noastre culturale. În multe religii și chiar în folclorul popoarelor europene există credința că în momentul morții omul își amintește trecutul său în cele mai mici detalii și că nu poate muri înainte de a-și fi regăsit și retrăit istoria întregii sale existențe. Pe ecranul interior, muribundul își mai revede încă o dată trecutul. Considerată din acest punct de

vedere, pasiunea istoriografică a culturii moderne ar fi un semn prevestitor al morții ei iminente. Înainte de a sombra, civilizația occidentală își mai amintește pentru ultima oară trecutul, de la protoistorie la războaiele totale. Conștiința istoriografică a Europei — pe care unii o consideră drept cel mai înalt titlu de glorie al ei — ar fi în realitate momentul suprem care precede și anunță moartea.

Acesta nu este decât un exercițiu preliminar al cercetării noastre comparative, și dacă l-am ales, am făcut-o tocmai pentru că el ne arată riscurile și folosul unui asemenea demers. Într-adevăr, este destul de semnificativ că judecată dintr-un punct de vedere exterior — cel al mitologiei funerare și al folclorului — pasiunea modernă pentru istoriografie ne relevă un simbolism arhaic al Morții; căci așa cum s-a remarcat adesea, angoasa omului modern este legată de conștiința istoricității sale și aceasta, la rândul ei, lasă să transpară anxietatea în fața Morții și a Neantului.

Este adevărat că pentru noi, europenii moderni, pasiunea istoriografică nu ne relevă nici un presentiment funest; dar situată în perspectiva simbolismului religios, ea trădează totuși iminența Morții. Or, psihologia profunzimilor ne-a învățat să acordăm mai multă importanță prezenței active a unui simbol decât experienței conștiente care îl manipulează și-l valorizează. În cazul nostru se înțelege destul de limpede: pasiunea istoriografică nu este decât unul din aspecte, și cel mai exterior, al descoperirii istoriei; celălalt aspect, mai profund, se referă la istoricitatea oricărei existențe umane și, în consecință, implică direct angoasa în fața Morții.

Numai încercând să confruntăm această angoasă în fața Morții — adică să o situăm și s-o judecăm din altă perspectivă decât a noastră — demersul comparativ începe să devină fecund. Angoasa în fața Neantului Morții pare să fie un fenomen specific modern. Pentru toate celelalte culturi neeuropene, adică pentru celelalte religii, moartea nu este niciodată înțeleasă ca un sfârșit absolut, ca un Neant: Moartea este mai degrabă un ritual de trecere către o altă modalitate de a fi și de aceea ea se află întotdeauna în relație cu

simbolismele și ritualurile de inițiere, de renaștere sau de reînviere. Aceasta nu vrea să spună că lumea extraeuropeană nu cunoaște experiența angoasei în fața Morții: această experiență există bineînțeles, dar ea nu este nici absurdă, nici inutilă; dimpotrivă, este valorizată la un alt nivel de existență. Moartea este Marea Inițiere. Dar pentru lumea modernă, Moartea este vidată de sensul ei religios, și din cauza aceasta asimilată Neantului; și în fața Neantului omul modern este paralizat.

Să deschidem aici o scurtă paranteză: când vorbim despre „omul modern", despre crizele și angoasele sale, ne gândim mai ales la cel căruia îi lipsește credința, la cel care nu mai are nici un fel de legătură vie cu iudeo-creștinismul. Pentru credincios, problema Morții se pune în alți termeni: și pentru el Moartea este un ritual de trecere. Dar o mare parte a lumii moderne și-a pierdut credința, și pentru această masă umană angoasa în fața Morții se confundă cu angoasa în fața Neantului. Numai de această parte a lumii moderne ne vom ocupa acum. Experiența ei încercăm s-o înțelegem și s-o interpretăm situându-ne într-un alt orizont cultural.

Angoasa omului modern pare a fi deci provocată și alimentată de descoperirea Neantului. Ce va spune un neeuropean de această situație metafizică? Să ne plasăm pentru început în orizontul spiritual al omului arhaic, al aceluia numit pe nedrept „primitiv". Și el cunoaște această angoasă a Morții: ea este legată de experiența lui fundamentală, experiența decisivă care l-a făcut așa cum e, om matur, conștient și responsabil; care l-a ajutat să depășească copilăria, să se dezlege de mamă și de toate complexele infantile. Angoasa Morții trăită primitiv este cea a inițierii. Și dacă am putea traduce angoasa omului modern în termenii propriei sale experiențe și ai limbajului său simbolic, un primitiv ne va spune în esență următoarele: e marea probă inițiatică, pătrunderea în labirintul sau în jungla bântuită de demonii și sufletele strămoșilor, jungla care corespunde Infernului, celeilalte lumi; e marea spaimă care-l paralizează pe aspirantul la inițiere, când este înghițit de

monstru și se trezește în întunericul pântecului său, unde se simte tăiat în bucăți și digerat pentru ca să se poată naște ca un om nou. Ne amintim de toate încercările teribile pe care le comportă inițierea tinerilor în societățile arhaice, probe indispensabile oricărei inițieri și care au supraviețuit chiar în anumite mistere ale antichității greco-orientale. Se știe că băieții, și adesea chiar fetele, își părăsesc casele și trăiesc câtva timp — uneori ani întregi — în junglă, adică în cealaltă lume, pentru a-și perfecționa inițierea. Această inițiere comportă torturi, încercări încununate de un ritual al morții și al reînvierii simbolice. Mai ales acest ultim ritual e teribil, căci tânărul se socoate a fi înghițit de un monstru, a fi îngropat de viu, a fi pierdut în junglă, adică în Infern. În acești termeni un primitiv va judeca angoasa noastră, dar ridicând-o la scară colectivă: lumea modernă se află în situația unui om înghițit de un monstru și care se zbate în întunericul pântecului acestuia, sau pierdut în junglă, sau rătăcit într-un labirint care simbolizează și el Infernul — și este angoasat, se crede deja mort sau pe punctul de a muri și nu vede în jurul lui nici o ieșire decât întuneric, Moarte, Neant.

Și totuși, în ochii primitivului această teribilă experiență a angoasei este indispensabilă nașterii unui om nou. Nici un fel de inițiere nu este posibilă fără o agonie, o moarte și o reînviere rituală. Judecată din perspectiva religiilor primitive, angoasa lumii moderne este semnul unei morți iminente, dar al unei morți necesare, salvatoare, pentru că este urmată de o reînviere și va face posibil accesul la un nou mod de existență, acela al maturității și al responsabilității.

Regăsim deci simbolismul Morții, același pe care, plasându-ne într-o altă perspectivă, l-am întâlnit interpretând pasiunea istoriografică în termenii mitologiilor populare. Dar nu vom regăsi nici la primitivi, nici la civilizațiile extraeuropene mai evoluate ideea Neantului alternând cu ideea Morții. Cum spuneam mai sus, și la creștini, ca și în religiile necreștine, Moartea nu este omologabilă ideii de Neant. Moartea este, bineînțeles, un sfârșit —

dar un sfârşit urmat imediat de un nou început. Se moare la un mod de existenţă ca să se poată accede la un altul. Moartea constituie o ruptură de nivel ontologic şi în acelaşi timp un ritual de trecere, întocmai ca naşterea sau iniţierea.

Este la fel de interesant să ştim cum a fost valorizat Neantul în religiile şi metafizicile Indiei, problema Fiinţei şi a Nefiinţei fiind considerată pe drept cuvânt o specialitate a gândirii indiene. Pentru gândirea indiană, lumea noastră, ca şi experienţa noastră vitală şi psihologică sunt izvorâte mai mult sau mai puţin direct din iluzia cosmică, din Māyā. Fără să intrăm aici în detalii, să reamintim că „vălul Māyei" este o formulă imagistică pentru a exprima irealitatea ontologică a lumii şi în acelaşi timp a oricărei experienţe umane; precizăm, *ontologică*, pentru că nici lumea şi nici experienţa umană nu participă la Fiinţa absolută. Lumea fizică şi experienţa noastră umană sunt constituite prin devenire universală, prin temporalitate; create şi distruse de Timp, ele sunt deci iluzorii. Dar asta nu vrea să spună că ele nu există, că sunt o creaţie a imaginaţiei mele. Lumea nu este un miraj sau o iluzie în sensul imediat al termenului: lumea fizică, experienţa mea vitală şi psihică există, dar există numai în Timp, ceea ce vrea să spună, pentru gândirea indiană, că nu vor mai exista mâine sau peste o sută de milioane de ani; în consecinţă, judecate la scara Fiinţei absolute, lumea şi cu ea toată experienţa supusă temporalităţii sunt iluzorii. În acest sens, Māyā revelează pentru gândirea indiană o experienţă particulară a Neantului, a Nefiinţei.

Să încercăm acum să decriptăm angoasa lumii moderne cu ajutorul filosofiei indiene. Un filosof indian ar zice că istoricismul şi existenţialismul implică Europa în dialectica Māyei. Iată care ar fi cu aproximaţie raţionamentul său: gândirea europeană a descoperit că omul este implacabil condiţionat nu numai de fiziologie şi ereditate, dar şi de Istorie şi mai ales de propria lui istorie. Ceea ce face ca omul să se afle totdeauna în situaţie: el participă mereu la Istorie, el este o fiinţă funciar istorică. Filosoful indian ar adăuga: această „situaţie" noi o cunoaştem de mult; este

existenţa iluzorie în Māyā. Şi noi o numim existenţă iluzorie tocmai pentru că este condiţionată de Timp, de Istorie. De altfel, din acest motiv India n-a acordat niciodată importanţă filosofică Istoriei. India s-a preocupat de Fiinţă — iar Istoria creată prin devenire este tocmai una din formulele Nefiinţei. Dar asta nu vrea să spună că gândirea indiană a neglijat analiza istoricităţii: metafizicile şi tehnicile sale spirituale au purces de foarte mult timp la o analiză extrem de fină a ceea ce filosofia occidentală numeşte astăzi: „a fi în lume" sau „a fi în situaţie". Yoga, budismul, Vedānta s-au străduit să demonstreze relativitatea şi de aici nonrealitatea oricărei „situaţii", a oricărei „condiţii". Multe secole înainte de Heidegger, gândirea indiană identificase în temporalitate dimensiunea fatală a oricărei existenţe, tot aşa cum presimţise înaintea lui Marx sau a lui Freud condiţionarea multiplă a oricărei experienţe umane şi a oricărei judecăţi asupra lumii. Când filosofiile indiene afirmă că omul este „înlănţuit" de iluzie, ele vor să spună că orice existenţă se constituie obligatoriu ca o ruptură, deci despărţindu-se de absolut. Când Yoga sau budismul spun că totul e suferinţă, că totul e trecător *(sarvam dukham, sarvam anityam)*, sensul este cel din *Sein und Zeit*, adică temporalitatea oricărei existenţe umane dă naştere fatal angoasei şi durerii.

Cu alte cuvinte, descoperirea istoricităţii ca mod de existenţă specific al omului în lume corespunde cu ceea ce indienii numesc de mult timp situaţia în Māyā. Şi filosoful indian va spune că gândirea europeană a înţeles precaritatea şi condiţia paradoxală a omului care ia cunoştinţă de temporalitatea sa. Angoasa izvorăşte din această descoperire tragică: omul este o fiinţă destinată morţii, ieşită din Neant şi în drum spre Neant.

Numai că filosoful indian va rămâne perplex în faţa consecinţelor pe care anumiţi filosofi moderni le-au dedus din această descoperire. Căci după ce a înţeles dialectica Māyei, indianul se străduieşte să se elibereze de aceste iluzii, în timp ce anumiţi europeni par satisfăcuţi de descoperirea lor şi se instalează

într-o viziune nihilistă și pesimistă a existenței și a lumii. Nu ne revine sarcina să discutăm cauza acestei situații în gândirea europeană: dorim s-o supunem numai judecății filosofiei indiene. Or, pentru un indian descoperirea iluziei cosmice nu are sens dacă nu este urmată de căutarea Ființei absolute; noțiunea de Māyā nu are sens fără noțiunea de Brahman. În limbajul occidentalului s-ar putea spune: a lua cunoștință că este condiționat nu are sens decât dacă omul se întoarce spre incondiționat și caută eliberarea. Māyā este un joc cosmic iluzoriu în cele din urmă, dar când a fost înțeleasă ca atare, când ai rupt vălurile Māyei, te afli în fața Ființei absolute, în fața realității ultime. Angoasa este provocată de conștientizarea precarității și a irealității noastre funciare, dar această conștientizare nu are o finalitate în sine: ea ne ajută numai să descoperim iluzia existenței noastre în lume, dar exact în acest punct intervine un al doilea proces de conștientizare: descoperim că Marea Iluzie, Māyā, se hrănea din ignoranța noastră, adică din falsa și absurda noastră identificare cu devenirea cosmică și cu istoricitatea. În realitate, precizează filosoful indian, Sinele nostru veritabil — *ātman, puruṣa* — nu are nimic de-a face cu multiplele situații ale istoricității noastre. Sinele participă la Ființă; *ātman* este identic cu Brahman. Pentru un indian, angoasa noastră este ușor de înțeles: suntem angoasați pentru că am descoperit nu că suntem muritori, în sensul abstract al silogismului, ci muribunzi, pe cale de a muri, implacabil devorați de Timp. Indianul înțelege foarte bine frica și angoasa noastră căci este vorba, în fond, despre descoperirea propriei noastre morți. Dar despre ce moarte este vorba? se va întreba indianul. Despre moartea non-eului, a individualității noastre iluzorii, adică a propriei noastre *Māyā* — și nu a Ființei la care noi participăm, *ātman*, care este nemuritor tocmai pentru că nu este condiționat și nu este temporal. Indianul va fi deci de acord cu noi în a admite că angoasa în fața Neantului existenței noastre este omologabilă cu angoasa în fața Morții — dar va adăuga imediat: această Moarte care vă neliniștește nu este decât Moartea iluziilor și a ignoranței noastre;

ea va fi urmată de o renaștere, de o conștientizare a veritabilei voastre identități, a veritabilului vostru mod de existență: acela al ființei necondiționate, libere. Într-un cuvânt, va spune filosoful indian, conștiința propriei voastre istoricități e ceea ce vă neliniștește, dar asta e ceva foarte de înțeles: trebuie să fii mort pentru Istorie ca să descoperi și să trăiești Ființa.

Se ghicește ușor ce ar putea răspunde un filosof european istoricist sau existențialist unei asemenea interpretări a angoasei. Îmi cereți, ar zice el, „să fiu mort pentru Istorie"; dar omul nu este, *nu poate să fie* altceva decât Istorie, căci esența sa este chiar temporalitatea. Îmi cereți deci să renunț la existența mea autentică și să mă refugiez într-o abstracțiune, în Ființa pură, în *ātman*, să-mi sacrific deci demnitatea de a fi creatorul Istoriei și să trăiesc o existență anistorică, inautentică, golită de orice fel de conținut uman. Prefer să mă instalez în angoasă: ea nu-mi refuză cel puțin o anumită grandoare eroică, a conștientizării și a acceptării condiției umane.

Nu este scopul nostru să discutăm aceste poziții filosofice europene. Trebuie totuși să insistăm asupra unei neînțelegeri care desfigurează imaginea pe care Occidentul și-o face despre India și despre spiritualitatea indiană. Nu este deloc adevărat că descoperirea iluziei cosmice și setea metafizică de Ființă se traduc în India printr-o devalorizare totală a Vieții și prin credința în vacuitatea universală. Începem acum să înțelegem că, poate mai mult decât oricare altă civilizație, India iubește, respectă Viața și se bucură de ea la toate nivelurile. Căci Māyā nu este o iluzie cosmică absurdă și gratuită cum se dovedește a fi pentru anumiți filosofi europeni existența umană ivită din Neant și îndreptându-se spre Neant. Pentru gândirea indiană, Māyā este o creație divină, un joc cosmic având ca scop atât experiența umană, cât și eliberarea de această experiență. În consecință, a lua cunoștință de iluzia cosmică nu înseamnă, în India, a descoperi universalitatea Neantului, ci pur și simplu că orice experiență în lume și în Istorie este lipsită de validitate ontologică; deci condiția noastră umană nu

trebuie considerată ca scop în sine. Dar, o dată cucerită această conștientizare, hindusul nu se retrage din lume; altfel, India ar fi dispărut de mult din Istorie, concepția despre Māyā fiind acceptată de majoritatea hidușilor. A deveni conștient de dialectica Māyei nu duce obligatoriu la asceză și la abandonul oricărei existențe sociale și istorice. Această conștientizare se traduce, în general, printr-o cu totul altă atitudine: cea revelată de Kṛṣṇa lui Arjuna în *Bhagavad-Gītā*, adică: continuă să rămâi în lume și să participi la Istorie, dar păzește-te să acorzi Istoriei o valoare absolută. Mai degrabă decât o invitație de a renunța la Istorie, pericolul idolatrizării Istoriei este mesajul pe care ni-l revelează *Bhagavad-Gītā*. Toată gândirea indiană insistă exact asupra acestui punct: că ignoranța și iluzia nu constau în *a trăi* în Istorie, ci în *a crede* în realitatea ontologică a Istoriei. Cum am mai spus, lumea, cu toate că iluzorie — pentru că este într-o perpetuă devenire — nu este mai puțin o creație divină. Lumea este și ea sacră; dar, paradoxal, nu descoperi sacralitatea lumii decât după ce ai descoperit că ea este „un joc divin". Ignoranța și deci angoasa și suferința sunt hrănite de credința absurdă că această lume perisabilă și iluzorie reprezintă realitatea ultimă. O dialectică similară găsim și în ceea ce privește Timpul[1]. După *Maitri-Upaniṣad*, Brahman, Ființa absolută, se manifestă în același timp sub două aspecte polare: Timpul și Eternitatea. Ignoranța constă în a nu-i vedea decât aspectul negativ, temporalitatea. „Fapta rea", cum zic hindușii, nu este de a trăi în Timp, ci de a crede că nu există nimic în afara Timpului. Ești devorat de Timp, de Istorie, nu pentru că trăiești în Timp, ci pentru vina de a crede în *realitatea* Timpului și deci de a uita și disprețui eternitatea. Trebuie să oprim aici reflecțiile noastre: scopul nostru nu este să discutăm metafizica indiană, nici s-o opunem anumitor filosofii europene, ci numai să descoperim ce ar putea să ne spună un hindus despre angoasa contemporană. Or, este semnificativ că, judecată atât din perspectiva culturilor arhaice, cât și din orizontul spiritualității indiene, angoasa ne

revelează simbolismul Morții. Adică, văzută și judecată de *ceilalți*, de neeuropeni, angoasa noastră revelează aceeași semnificație pe care i-am acordat-o și noi, europenii: iminența Morții. Numai că identitatea de vederi între noi și *ceilalți* se oprește aici. Căci pentru neeuropeni Moartea nu este nici definitivă, nici absurdă; dimpotrivă, angoasa provocată de iminența morții este deja o promisiune de reînviere, ea revelează presentimentul unei renașteri la un alt mod de existență, și acest mod transcende Moartea. Replasată în perspectiva societăților primitive, angoasa lumii moderne poate fi omologată angoasei morții inițiatice; văzută din perspectiva indiană, ea este omologabilă momentului dialectic al descoperirii Māyei. Dar cum am mai spus, atât pentru culturile arhaice și „primitive", cât și pentru India *această angoasă nu constituie o situație în care te poți instala*; ea ne este indispensabilă ca experiență inițiatică, ca ritual de trecere. Dar în nici o altă cultură în afară de a noastră nu te poți opri în mijlocul unui ritual de trecere și instala într-o situație aparent fără ieșire. Căci ieșirea constă tocmai în terminarea ritualului de trecere și rezolvarea crizei, atingându-se un nivel superior, luându-se cunoștință de un nou mod de existență. Nu este de conceput, de exemplu, că se poate întrerupe un ritual de trecere inițiatic: în acest caz, tânărul nu va mai fi nici copilul care era înainte de a începe inițierea, nici adultul care ar fi trebuit să fie după toate probele.

Trebuie să mai menționăm și o altă sursă a angoasei moderne: presentimentul obscur al sfârșitului lumii, mai exact al sfârșitului lumii *noastre*, al civilizației *noastre*. Nu discutăm cât de întemeiată este această frică: ne ajunge să amintim că e departe de a fi o descoperire modernă. Mitul sfârșitului lumii este universal răspândit: îl găsești deja la popoarele primitive în stadiul paleolitic al culturii, cum sunt, de exemplu, australienii, și-l regăsești la marile civilizații istorice, babiloniană, indiană, mexicană și greco-latină. E mitul destrucției și al creației periodice a lumilor, formula cosmologică a mitului eternei reîntoarceri. Dar mai trebuie să adăugăm imediat că în nici o cultură extraeuropeană teroarea

sfârşitului lumii n-a reuşit să paralizeze nici Viaţa, nici Cultura. Aşteptarea catastrofei cosmice este, bineînţeles, angoasantă, dar este vorba de o angoasă religios şi cultural integrată. Sfârşitul lumii nu este niciodată absolut; el este urmat de crearea unei noi lumi regenerate. Căci pentru neeuropeni Viaţa şi Spiritul au această particularitate că nu pot niciodată să dispară într-o manieră definitivă.

Trebuie să oprim aici confruntarea cu religiile şi civilizaţiile extraeuropene. Ne vom feri să tragem concluzii; dialogul este abia început; trebuie urmat şi dezvoltat. Totuşi, această schimbare de perspectivă este reconfortantă: ne e de ajuns să ne plasăm la nivelul culturilor arhaice şi orientale pentru a regăsi semnificaţiile iniţiatice şi valorile spirituale ale angoasei, semnificaţii şi valori bine cunoscute de anumite tradiţii mistice şi metafizice europene. Adică, dialogul cu *adevărata* lume asiatică, africană sau oceanică ne ajută să redescoperim poziţiile spirituale pe care le putem pe drept cuvânt considera ca universal valabile: ele nu sunt formule provinciale, creaţie a unui singur fragment de Istorie, ci poziţii — am îndrăzni să spunem — ecumenice.

Dar, ne putem întreba, dacă dialogul cu spiritualităţile extraeuropene are ca unic scop redescoperirea anumitor surse uitate sau neglijate ale spiritualităţii noastre, la ce bun să mergem atât de departe, să-i interogăm pe hinduşi, pe africani, pe oceanieni? După cum am mai spus, propriul nostru moment istoric ne obligă să înţelegem culturile neeuropene şi să stabilim dialogul cu reprezentanţii lor autentici. Dar mai e încă ceva: se întâmplă un fapt ciudat şi reconfortant că schimbarea de perspectivă spirituală se traduce printr-o regenerare profundă a fiinţei noastre intime. Încheiem această expunere printr-o istorie hasidică ilustrând admirabil misterul întâlnirii. Este povestea rabinului Eisik din Cracovia, pe care indianistul Heinrich Zimmer a extras-o din *Khassidischen Bücher* de Martin Buber. Acest pios rabin Eisik din Cracovia avu un vis în care i se spunea să meargă la Praga: acolo, sub marele pod ce duce la castelul regal va descoperi o comoară ascunsă. Visul se repetă de trei ori şi rabinul se hotărî să plece. Ajuns la Praga, el găsi doar podul, dar păzit zi şi noapte de

santinele. Eisik nu îndrăzni să caute. Tot dând târcoale prin împrejurimi atrase atenţia căpitanului gărzii; acesta îl întrebă amabil dacă pierduse ceva. Cu simplitate, rabinul îi spuse visul său. Ofiţerul izbucni în râs: „Chiar aşa, bietul de tine!", îi zise, „ţi-ai tocit încălţările făcând atâta drum numai din pricina unui vis? Ce persoană cu mintea întreagă ar crede într-un vis?" Ofiţerul auzise şi el o voce în vis: „Ea îmi vorbea de Cracovia, poruncindu-mi să mă duc până acolo şi să caut o comoară uriaşă în casa unui rabin care se numeşte Eisik, Eisik fiul lui Jekel. Trebuia să descopăr comoara care era îngropată într-un colţ prăfuit, după sobă." Dar ofiţerul nu acorda nici un fel de încredere vocilor din vis: el era o persoană rezonabilă. Rabinul se înclină adânc, îi mulţumi şi se grăbi să se întoarcă la Cracovia. Săpă în acel colţ uitat la casei sale şi descoperi comoara care puse capăt sărăciei lui.

„Aşa deci, comentează Heinrich Zimmer, aşa deci, adevărata comoară, cea care pune capăt sărăciei şi necazurilor noastre nu e niciodată departe, nu trebuie căutată într-o ţară depărtată, ea zace îngropată în colţurile cele mai retrase ale propriei noastre case, adică ale propriei noastre fiinţe. E în spatele sobei, centru dătător de viaţă şi căldură care ne însufleţeşte existenţa, inima inimii noastre, numai să ştim să săpăm. Dar mai e un fapt ciudat şi constant, că numai după o călătorie pioasă într-o regiune depărtată, într-o ţară străină, pe un pământ nou, semnificaţia acestei voci călăuzindu-ne căutarea va putea să ni se reveleze. Şi acestui fapt ciudat şi constant i se adaugă un altul: cel care ne revelează sensul misterioasei noastre călătorii interioare trebuie să fie el însuşi un străin, de o altă credinţă şi de o altă rasă."

Şi acesta este sensul profund al oricărei veritabile întâlniri: ea ar putea constitui punctul de plecare al unui nou umanism, la scară mondială.

1953

NOTE

[1] *Images et Symboles* (Gallimard, 1952), pp. 73 sq.

Capitolul IV

NOSTALGIA PARADISULUI ÎN TRADIȚIILE PRIMITIVE

Baumann rezumă în felul următor miturile africane referitoare la epoca paradisiacă primordială: în timpurile acelea oamenii nu cunoșteau moartea; înțelegeau limba animalelor și trăiau cu ele în pace; nu munceau deloc și aveau la îndemână o hrană îndestulătoare. În urma unui anumit eveniment mitic — pe care nu-l vom studia aici — această etapă paradisiacă a luat sfârșit și umanitatea a devenit așa cum o cunoaștem noi astăzi[1].

Sub o formă mai mult sau mai puțin complexă, *mitul paradisiac* se întâlnește aproape pretutindeni în lume. El comportă întotdeauna un anumit număr de elemente caracteristice, în afară de nota *paradisiacă* prin excelență, imortalitatea. Am putea clasa aceste mituri în două mari categorii: 1. cele care vorbesc despre extrema apropiere primordială între Cer și Pământ; 2. cele care se referă la un mijloc concret de comunicare între Cer și Pământ. Nu e vorba acum să analizăm aici multiplele variante pe care le prezintă fiecare dintre aceste două tipuri, nici să precizăm ariile respective de difuziune și cronologia lor. Pentru studiul nostru, o singură trăsătură ne interesează: descriind situația primordială, miturile revelează caracterul ei paradisiac prin chiar faptul că Cerul era *in illo tempore* foarte aproape de Pământ, sau se putea ajunge la cer prin intermediul unui arbore, al unei liane sau al unei scări, ori escaladând un munte. Când Cerul s-a despărțit brutal de Pământ, adică momentul în care a devenit *depărtat*, ca în zilele

noastre, când arborele sau liana care legau Pământul de Cer au fost tăiate și muntele care atingea Cerul s-a turtit, epoca paradisiacă a luat sfârșit și umanitatea a dobândit actuala ei condiție.

Într-adevăr, toate aceste mituri prezintă omul primordial bucurându-se de beatitudine, spontaneitate și libertate, pe care cu atâta amărăciune le-a pierdut în urma unei *căderi*, adică în urma unui eveniment mitic care a provocat ruptura între Cer și Pământ. *In illo tempore*, în acel timp paradisiac, zeii coborau pe Pământ și se amestecau cu oamenii: și oamenii, la rândul lor, puteau urca la Cer escaladând un munte, un arbore, o liană sau o scară, ori chiar lăsându-se purtați de păsări.

O analiză etnologică atentă va pune în evidență contextul cultural al fiecărui din aceste tipuri de mituri. S-ar putea arăta, de exemplu, că miturile extremei proximități primordiale Cer–Pământ răspândite mai ales în Oceania și în Asia sud-orientală sunt într-un anume fel solidare cu o ideologie matriarhală[2]. S-ar mai putea spune că imaginea mitică a acelui *axis mundi* — munte, arbore, liană — aflându-se în *Centrul Lumii* și legând Pământul cu Cerul, imagine atestată deja la triburile cele mai primitive (australieni, pigmei, triburile din regiunile arctice etc.), a fost mai ales elaborată de culturile pastorale și sedentare și s-a transmis marilor culturi urbane ale antichității orientale[3]. Dar nu ne vom opri asupra analizei etnologice: pentru subiectul acestui capitol tipologia miturilor ne este suficientă.

Să enumerăm trăsăturile specifice ale omului în epoca paradisiacă, fără să ținem cont de contextele respective: imortalitate, spontaneitate, libertate; posibilitatea de ascensiune la Cer și *întâlnirea* fără dificultalte cu zeii; prietenia cu animalele și cunoașterea limbii lor. Acest ansamblu de libertăți și de puteri s-a pierdut în urma unui eveniment primordial; „căderea“ omului se traduce astfel atât printr-o mutație ontologică a propriei sale condiții, cât și printr-o ruptură cosmică.

Or, nu este lipsit de interes să constatăm că prin tehnici speciale șamanul se străduiește să abolească actuala condiție umană — aceea

a omului căzut — și să reintegreze condiția omului primordial despre care ne vorbesc miturile paradisiace. Se știe că printre ceilalți mânuitori ai sacrului în societățile arhaice, șamanul este specialistul prin excelență al extazului. Grație capacităților sale extatice — adică grație faptului că-și poate abandona după voință corpul și întreprinde călătorii mistice în toate regiunile cosmice — șamanul este vraci și psihopomp și de asemenea mistic și vizionar. Numai șamanul poate urmări sufletul rătăcit al bolnavului pentru a-l captura și a-l reda corpului; el este cel care însoțește sufletele morților în noile lor locuințe; și tot el întreprinde lungi călătorii extatice în Cer pentru a prezenta zeilor sufletul animalului sacrificat și a implora binecuvântarea divină. Într-un cuvânt, șamanul este marele specialist în *chestiuni spirituale*, adică cel care cunoaște mai bine decât oricine multiplele drame, riscuri și pericole ale *sufletului*. Complexul șamanist reprezintă pentru societățile „primitive" ceea ce în religiile mai elaborate s-a căzut de acord să se desemneze prin *mistic* și *experiență mistică*.

O ședință șamanică comportă, în general, următoarele elemente: 1. chemarea spiritelor auxiliare, de cele mai multe ori ale animalelor, și dialogul cu ele într-un limbaj secret; 2. bătaia tobelor și pregătirea călătoriei mistice; 3. transa (jucată sau reală), în timpul căreia se crede că sufletul șamanului și-a abandonat corpul. Scopul oricărei ședințe șamanice este obținerea extazului, numai în starea de extaz șamanul poate *să zboare* sau *să coboare* în Infern, adică își poate îndeplini misiunea sa de vraci sau de psihopomp.

Or, este semnificativ faptul că pentru a-și pregăti transa șamanul folosește *limbajul secret* sau, cum se mai numește în alte regiuni, limbajul animalelor. Șamanul imită, pe de o parte, comportamentul animalelor și, pe de altă parte, se străduiește să le imite țipătul, mai ales pe acela al păsărilor. Shieroszewski a înregistrat acestea la șamanii iacuți: „Când sus, când jos, când în față, când în spatele șamanului se aud zgomote misterioase... Ai impresia că auzi văicăreala nagâțului amestecată cu croncănitul șoimului pe

care-l întrerupe șuieratul unui sitar: e strigătul șamanului care variază în felul acesta intonațiile vocii sale... Se aude croncănitul vulturilor cu care se amestecă văicărelile nagâțului, țipetele ascuțite ale sitarilor și refrenul cucilor"[4]... Castagné ni l-a descris pe acel *baqça* kirchiz-tătar „imitând cu o precizie remarcabilă țipetele animalelor, cântecul păsărilor, zgomotul zborului lor"[5]. Cum a remarcat și Lehtisalo, o bună parte din cuvintele folosite în timpul unei ședințe șamanice au la origine imitația țipetelor păsărilor și ale altor animale. Aceasta e adevărat mai ales pentru refrenele și olariurile constituite cel mai adesea din onomatopee, foneme și triluri cărora poți să le ghicești fără greutate originea: imitarea țipetelor și a cântecului păsărilor[6]. În general, șamanul vorbește în timpul ședinței cu o voce ascuțită, o voce din cap, în falset, vrând prin aceasta să arate că nu el vorbește, ci un *spirit* sau, un *zeu*. Dar e momentul să remarcăm că aceeași voce ascuțită este, în general, folosită când se cântă formule magice. *Magia* și *cântecul* — în special cântecul imitând păsările — sunt numite de foarte multe ori prin același termen. Vocabula germanică pentru formula magică este *galdr*, care se întrebuințează cu verbul *galan, chanter*, termen care se aplică mai ales la țipetele păsărilor.

Dacă se ține seamă de faptul că în timpul inițierii se consideră că șamanul întâlnește un animal care-i revelează anumite secrete ale meserici, care-l învață *limbajul animalelor* sau care devine *spiritul lui auxiliar (familiar)*, se înțeleg și mai bine raporturile de prietenie și familiaritate care se stabilesc între animale și șaman: acesta vorbește limba lor și devine prietenul și stăpânul lor. Să remarcăm imediat că a obține prietenia animalelor și în același timp dominarea lor nu implică în orizontul mentalității arhaice o regresie la o condiție biologică inferioară. Pe de o parte, animalelor li se atribuie un simbolism și o mitologie foarte importante pentru viața religioasă; în consecință, a dialoga cu animalele, a vorbi limba lor, a deveni prietenul lor echivalează cu a dobândi o viață spirituală mult mai bogată decât simpla viață comună muritorilor de rând. Pe de altă parte, animalele au în ochii „primitivului" un

prestigiu considerabil: ele cunosc secretele vieții și ale Naturii, cunosc chiar secretul longevității și al imortalității. Reintegrându-se condiției animalelor, șamanul participă la secretele lor și se bucură de viața lor completă.

Să subliniem acest fapt: prietenia cu animalele și cunoașterea limbii lor reprezintă un sindrom paradisiac. *In illo tempore*, înainte de *cădere*, această prietenie făcea parte din condiția umană primordială. Șamanul recuperează în parte situația paradisiacă a omului primordial și aceasta grație descoperirii spontaneității animale (imitarea comportamentului) și a *limbajului animalelor* (imitarea țipetelor lor). Este important să constatăm că dialogul cu animalele sau încorporarea lor de către șaman (fenomen mistic pe care nu trebuie să-l confundăm cu *posedarea*) constituie etapa preextatică a ședinței. Șamanul nu-și poate abandona corpul ca să-și înceapă călătoria mistică decât după ce a dobândit, prin intimitatea cu animalele, o beatitudine și o spontaneitate inaccesibile în situația sa profană zilnică. Experiența vitală a acestei prietenii cu animalele îl proiectează în afara condiției generale a umanității „căzute“, permițându-i să ajungă în *illud tempus* despre care ne vorbeau miturile paradisiace.

În ceea ce privește extazul în sine, el comportă, am mai spus, abandonul corpului și călătoria mistică în Cer sau în Infern. Pentru studiul nostru ne interesează mai ales un lucru: faptul că ascensiunea celestă a șamanului se realizează prin intermediul unui arbore sau al unui stâlp care simbolizează Arborele sau Stâlpul Cosmic. Astfel, de exemplu, șamanul altaic folosește pentru ședință un mesteacăn tânăr despuiat de crengile sale mai joase și pe al cărui trunchi se încrestează șapte, nouă sau douăsprezece trepte. Mesteacănul simbolizează Arborele Lumii; cele șapte, nouă sau douăsprezece crestături reprezintă cele șapte, nouă sau douăsprezece ceruri, adică diversele niveluri celeste. După ce a sacrificat un cal, șamanul se ajută de aceste crestături pentru a ajunge la al nouălea Cer, unde se află Bai Ulgän, zeul suprem; el descrie auditoriului cu infinite detalii tot ceea ce vede și tot ceea

ce se petrece în fiecare dintre ceruri. În sfârșit, în al nouălea Cer, el se prosternează în fața lui Bai Ulgän și-i oferă sufletul calului sacrificat. Acest episod marchează punctul culminant al ascensiunii extatice a șamanului; apoi el se prăbușește extenuat și după câtva timp se freacă la ochi, pare că se trezește dintr-un somn profund și-i salută pe cei prezenți ca după o lungă absență[7].

Simbolismul ascensiunii celeste prin intermediul unui arbore este la fel de clar ilustrat prin ceremonia inițiatică a șamanilor buriați. Candidatul se urcă într-un mesteacăn care se află în interiorul unei iurte, ajunge în vârf și iese pe coș. Dar se știe că deschizătura superioară prin care iese fumul este asimilată cu „gaura“ pe care o face Steaua Polară în bolta cerească. (La alte popoare, țărușul cortului este numit *Stâlpul Cerului* și este asimilat Stelei Polare, care și ea fixează cortul ceresc ca un țăruș și se numește, de altfel, *Cuiul Cerului*.) Astfel, mesteacănul ritual care se află în interiorul cortului este imaginea Arborelui Cosmic care se găsește în *Centrul Lumii* și în vârful căruia strălucește Steaua Polară. Escaladându-l, candidatul pătrunde în Cer; de aceea, odată ieșit din cort prin deschizătură, scoate un țipăt puternic, invocând ajutorul zeilor: acolo sus el se află în prezența lor.

Un simbolism similar explică rolul important al tobei șamanice. Emsheimer a arătat că visele sau extazele inițiatice ale viitorilor șamani comportă o călătorie mistică în jurul Arborelui Cosmic în vârful căruia se află Domnul Lumii. Dintr-o creangă a acestui Arbore, pe care Domnul o lasă să cadă în acest scop, șamanul își meșterește carcasa tobei[8]. Dar noi știm că Arborele Cosmic se află obligatoriu în Centrul Lumii și că el leagă Pământul cu Cerul. Prin faptul că toba lui e făcută din chiar lemnul Arborelui Cosmic, șamanul, bătând toba, este magic proiectat până la acest Arbore, adică în Centrul Lumii, acolo unde există posibilitatea să se treacă de la un nivel cosmic la altul.

Astfel, fie că escaladează cele șapte sau nouă crestături ale mesteacănului ceremonial, fie că bate toba, șamanul întreprinde o călătorie în Cer. În primul caz, el mimează laborios ascensiunea

Arborelui Cosmic; în al doilea caz, el *zboară* în jurul Arborelui ajutat de magica lui tobă. Zborul șamanic este, de altfel, foarte frecvent: adesea el se confundă chiar cu extazul. Printre numeroasele variante de zbor șamanic ne interesează mai ales zborul în Centrul Lumii: acolo se află Arborele, Muntele, Stâlpul Cosmic care leagă Pământul de Cer; acolo se află „gaura" făcută de Steaua Polară. Urcând pe Munte, escaladând copacul, zburând sau pătrunzând prin „gaură" în punctul cel mai înalt al bolții cerești, șamanul realizează ascensiunea la Cer.

Or, noi știm că *in illo tempore*, în timpul mitic al Paradisului, un munte, un arbore, un stâlp sau o liană legau Pământul de Cer și că omul primordial putea ușor să urce la cer escaladându-le. Comunicarea cu Cerul era, *in illo tempore*, ușoară și întâlnirea cu zeii avea loc *in concreto*. Amintirea acestui timp paradisiac este încă foarte vie la primitivi. Koriacii își amintesc de era mitică a eroului Marele Corb, când oamenii puteau să urce la Cer cu multă ușurință; în zilele noastre, adaugă ei, numai șamanii mai sunt capabili de aceasta. Bakairii din Brazilia cred că pentru șaman Cerul nu este mai sus decât o casă: de aceea ajunge la el într-o clipită[9].

Aceasta e totuna cu a zice că șamanul redescoperă în timpul extazului situația paradisiacă: el restabilește *comunicabilitatea* care exista *in illo tempore* între Cer și Pământ; pentru el, Muntele sau Arborele Cosmic redevin mijloace concrete de acces la Cer, așa cum erau înainte de *cădere*. Pentru șaman, Cerul se apropie din nou de Pământ: acesta nu e mai înalt decât o casă, așa cum era înainte de ruptura primordială. În sfârșit, șamanul redescoperă prietenia cu animalele. Cu alte cuvinte, extazul reactualizează provizoriu și pentru un număr restrâns de subiecți — *misticii* — starea inițială a întregii umanități. În această privință experiența mitică a primitivilor echivalează cu o *reîntoarcere la origini*, cu o regresiune în timpul mitic al *Paradisului pierdut*. Pentru șamanul în extaz, lumea de aici, lumea căzută — care, ca să utilizăm terminologia modernă, se află sub legea Timpului și a Istoriei —

este abolită. E adevărat că există o mare diferență între situația omului primordial și cea recuperată de șaman în timpul extazului: șamanul nu poate aboli decât temporar ruptura între Pământ și Cer; el urcă la Cer *în spirit* și nu *in concreto* ca omul primordial; el nu anulează moartea (toate noțiunile de „imortalitate" care se pot întâlni la primitivi implică — la fel ca și la civilizați — moartea prealabilă; adică este mereu vorba de o „imortalitate" post-mortem, *spirituală*).

Ca să rezumăm, experiența mistică prin excelență a societății arhaice, șamanismul, trădează Nostalgia Paradisului, dorința de a regăsi starea de libertate și de beatitudine dinainte de „cădere", voința de a restaura comunicarea între Cer și Pământ; într-un cuvânt, de a aboli tot ceea ce a fost modificat în însăși structura Cosmosului și în modul de existență al omului în urma rupturii primordiale. Extazul șamanului recuperează în mare parte condiția paradisiacă: el a recâștigat prietenia animalelor: prin zbor sau prin ascensiune, șamanul face din nou legătura Pământului cu Cerul; acolo sus în Cer el se reîntâlnește față în față cu Zeul celest și-i vorbește direct, cum se întâmpla *in illo tempore*.

Or, o situație analoagă se poate descifra în mistica cea mai recentă și cea mai elaborată dintre toate: mistica creștină. Creștinismul este dominat de nostalgia Paradisului. „Rugăciunea spre Răsărit se leagă de temele paradisiace... Întoarcerea spre Răsărit apare ca o expresie a nostalgiei Paradisului."[10] Același simbolism paradisiac este atestat în ritualurile botezului: „În fața lui Adam căzut sub stăpânirea lui Satan și alungat din Paradis, catecumenul apare ca eliberat de Noul Adam de sub stăpânirea lui Satan și reintrodus în Paradis."[11] „Creștinismul ni se înfățișează astfel ca o realizare a Paradisului. Hristos este Arborele Vieții (Ambrosius, *De Isaac*, 5, 43) sau fântâna Paradisului (Ambrosius, *De Paradiso*, III: 272, 10). Dar această realizare a Paradisului se face pe trei planuri succesive. Botezul este intrarea în Paradis (Chiril din Ierusalim, *Procatech*; P. G. XXXIII, 357 A); viața mistică este pătrunderea și mai adâncă în Paradis (Ambrosius, *De*

Paradiso, I, 1) și, în sfârșit, moartea introduce martirii în Paradis (*Passio perpet*., 1; P.L. III, 28 A). Este remarcabil, într-adevăr, să regăsim vocabularul paradisiac aplicat la cele trei aspecte ale vieții creștine."[12]

Bineînțeles că mistica este cea care revelează cel mai bine restaurarea vieții paradisiace. Primul sindrom al acestei restaurări este regăsirea stăpânirii asupra animalelor. După cum se știe, Adam, la origine, fusese însărcinat să dea nume animalelor (*Facerea*, II, 19); or, a numi animalele echivalează cu a le stăpâni. Sfântul Toma explică astfel puterea lui Adam asupra creaturii fără judecată: „Sufletul domină prin porunca lui puterile senzitive, ca apetitul irascibil sau apetitul concupiscibil, care într-un anumit fel ascultă de rațiune. *De unde*, în starea de inocență, omul domină prin porunca sa celelalte animale."[13]

Dar „faptul de a da nume sau de a schimba numele joacă, de asemenea, un rol foarte important în prevestirile escatologice... Domnia mesianică provoacă o conversiune morală a umanității și chiar o transformare a animalelor... Ceea ce caracterizează lumea ieșită din mâinile lui Dumnezeu"[14]. Și, în starea mistică, animalele sunt câteodată supuse sfântului, cum îi erau lui Adam. „Istoriile vechilor Părinți ai monahismului povestesc cum — și faptul nu e rar — aceștia erau ascultați de fiare, pe care le hrăneau ca pe animalele domestice."[15] Sfântul Francisc din Assisi îi continuă pe monahii din pustie. Prietenia cu animalele și stăpânirea spontană asupra animalelor sunt semne evidente ale redobândirii unei situații paradisiace.

S-ar mai putea vorbi, în aceeași măsură, despre simbolismul paradisiac al bisericilor și al grădinilor mănăstirilor. Peisajul în mijlocul căruia se află călugărul reflectă Paradisul terestru: și într-un anumit fel îl anticipă. Dar mai ales experiența mistică în sine ne interesează. Or, așa cum a arătat foarte bine Dom Stolz, experiența mistică creștină exemplară este ascensiunea celestă a Sfântului Pavel: „Cunosc un om în Hristos care acum paisprezece ani — fie în trup , nu știu; fie în afară de trup, nu știu, Dumnezeu

știe — a fost răpit unul ca acesta până la al treilea Cer. Că a fost răpit în Rai și a auzit cuvinte de nespus, care nu se cuvine omului să le grăiască". (*A doua Epistolă către Corinteni*, XII, 1–4.) Nu vom insista asupra simbolismului ascensional al misticii creștine: Scara Paradisului joacă aici un rol capital. Treptele contemplației desemnează etapele ascensiunii sufletului spre Dumnezeu. Dar Sfântul Pavel a precizat că această ascensiune mistică îl duce pe om în Rai: cuvintele „de nespus" pe care el le-a auzit nu sunt chiar de Dumnezeu rostite? Căci Adam, în Paradis, „vorbea în mod obișnuit cu Dumnezeu", ne asigură Sfântul Grigore[16].

Astfel, cu toate că creștinismul e dominat de nostalgia Paradisului, numai misticii obțin în parte restaurarea paradisiacă: prietenia cu animalele, ascensiunea la Cer și întâlnirea cu Dumnezeu. Aceeași situație o întâlnim și în religiile arhaice: o anumită *nostalgie a Paradisului* este atestată la toate nivelurile vieții religioase[17], dar ea este evidentă mai ales în experiența mistică, adică în extazul șamanilor. Și notele specifice ale restaurării acelui *illud tempus* sunt aceleași: prietenia cu animalele, ridicarea la Cer, dialogul cu Zeul celest. Întocmai ca pentru sfântul creștin, redescoperirea Paradisului de către șamanul în extaz este provizorie: nici unul, nici celălalt nu reușesc să abolească moartea, adică nu reușesc să restabilească total situația omului primordial.

În sfârșit, mai putem aminti că în tradiția creștină Paradisul a devenit inaccesibil din cauza focului care-l înconjoară. „Paradisul este cu atât mai inaccesibil cu cât este înconjurat de un cerc de foc sau, ceea ce e același lucru, intrarea este păzită de îngeri cu săbii de foc. «Dumnezeu, spune Lactanțiu (*Divin. instit*., II. 12), l-a alungat pe om din Paradisul pe care l-a înconjurat cu foc pentru ca omul să nu mai poată pătrunde». Sfântul Toma face aluzie la acest foc explicând că Paradisul ne este inaccesibil din pricina căldurii care-l ține departe de ținuturile noastre."[18] De aceea, cel care vrea să pătrundă în Paradis trebuie să traverseze mai întâi focul care-l înconjoară. „Altfel spus, cel care a fost purificat de foc poate intra de acum înainte în Paradis. Or, calea purgatorială precede uniunea

mistică și misticii nu ezită să situeze această purificare a sufletului pe același plan cu focul purificator care conduce în Paradis... ."[19]

Aceste câteva texte ne sunt suficiente: ele rezumă și justifică o întreagă doctrină a focului purificator care interzice accesul în Paradis. Nu vom aborda aici discuția simbolismului focului în mistica și teologia creștină. Dar e semnificativ să constatăm că un simbolism asemănător se poate descifra într-un întreg grup de practici șamanice: este bine cunoscuta *stăpânire a focului*[20]. Într-adevăr, pretutindeni în lume șamanii sunt reputați *stăpânitori ai focului*: în timpul ședințelor înghit cărbuni aprinși, intră în foc, merg pe jar. Această *stăpânire a focului* este atestată deja la șamanii celor mai arhaice societăți; asemeni extazului, ascensiunii la Cer sau cunoașterii limbajului animalelor, această stăpânire a focului este un element constitutiv al șamanismului. Ideologia implicată în *stăpânirea focului* nu e greu de scos în evidență: pentru lumea primitivă (ca pentru orice societate populară, în general), *spiritele* se deosebesc de oameni prin *incombustibilitate*, adică prin capacitatea lor de a rezista la temperatura rugului; se crede despre șamani că ei au depășit condiția umană și că participă la condiția *spiritelor*: ca și *spiritele*, ei devin invizibili, zboară, urcă la Cer, coboară în Infern; în sfârșit, se bucură de *incombustibilitate*. Stăpânirea focului traduce în termeni sensibili *transcendența condiției umane*; șamanul demonstrează și de această dată că el și-a constituit *o condiție spirituală*, că el a devenit — sau poate deveni în timpul ședinței — un *spirit*.

Dacă se compară focul purificator al tradițiilor creștine care înconjoară Paradisul cu stăpânirea focului de către șamani, e de remarcat cel puțin o notă comună: și într-un caz și în celălalt, a trece fără risc prin foc e semnul că s-a abolit condiția umană. Dar pentru creștinism, ca și pentru tradițiile arhaice actuale condiția umană este rezultatul „căderii". În consecință, a aboli chiar numai provizoriu această condiție echivalează cu reintegrarea situației omului primordial; cu alte cuvinte, a anula Timpul, a se întoarce înapoi, a redescoperi *illud tempus paradisiac*. Cât de

precară este această regăsire a situației primordiale, ne-o arată mai ales faptul că șamanul o obține imitând condiția *spiritelor*. Noi am mai remarcat acest lucru vorbind despre alte tehnici șamanice: în timpul transei nu șamanul zboară la Ceruri, ci numai *spiritul* său. Mistica creștină prezintă o situație analoagă: numai *sufletul* purificat de foc pătrunde în Paradis.

Analogiile pe care le-am stabilit ni se par importante: se poate constata că nu există o ruptură între ideologia experienței mistice primitive și mistica iudeo-creștină. La primitivi, ca și la sfinții și teologii creștini, extazul mistic este o reîntoarcere în Paradis, adică el se traduce prin abolirea Timpului și a Istoriei *(căderea)* și regăsirea situației Omului primordial.

Să ne înțelegem bine: punând în lumină aceste analogii nu pretindem în nici un fel să emitem o judecată de valoare privind conținutul diverselor experiențe mistice, primitive sau de alt gen; ne mulțumim să observăm că ideologiile lor comportă ca punct central *nostalgia Paradisului*. Aceasta nu exclude, bineînțeles, multiplele diferențe care există nu numai între misticile primitive și misticile iudeo-creștine, ci chiar între diversele școli mistice creștine. Pe de altă parte, noi am ales într-adins comparația între tipul de experiență mistică cel mai arhaic și creștinism, lăsând la o parte marile tradiții orientale: cu toate că *ieșirea din Timp* și abolirea Istoriei constituie elementul esențial al oricărei experiențe mistice și, în consecință, și al misticilor orientale, ni se pare că nota paradisiacă este mai bine conservată în misticile arhaice. Într-un anumit sens, comparațiile între tipurile de mistici primitive și mistica creștină sunt mai autorizate decât între aceasta din urmă și misticile indiene, chineze, japoneze.

Dar cu toate că nu pretindem să schițăm în câteva pagini un studiu mistic comparat, este important să subliniem principalul rezultat al anchetei noastre: perfecta continuitate ideologică între experiența mistică cea mai elementară și creștinism. La *începutul* ca și la *sfârșitul* istoriei religioase a umanității se regăsește aceeași nostalgie a Paradisului. Dacă se ține seama de faptul că

nostalgia Paradisului poate fi în felul acesta descifrată în comportamentul religios general al omului societăților arhaice, suntem în drept să presupunem că amintirea mitică a unei stări de beatitudine fără istorie obsedează umanitatea din momentul în care omul a devenit conștient de situația lui în Cosmos. O nouă perspectivă se deschide, în consecință, în studiul antropologiei arhaice. Nu este aici locul să abordăm acest studiu. Ne este suficient să spunem că, în lumina a tot ceea ce am constatat până acum, anumite aspecte ale spiritualității primitive considerate *aberante* nu sunt deloc așa. Imitarea strigătelor animalelor de către șamani, care îi impresiona întotdeauna pe observatori, considerată de multe ori de către etnologi ca o manifestare a unei *posesiuni* patologice, revelează în realitate dorința de a regăsi prietenia animalelor și, în consecință, de a reintegra *Paradisul primordial*. Transa extatică, oricare ar fi fenomenologia ei, nu este *aberantă* decât dacă nu se ține cont de semnificația ei spirituală: în realitate, așa cum am văzut, șamanul se străduiește să restabilească comunicațiile între Pământ și Cer, întrerupte prin „cădere". *Stăpânirea focului* nu este nici ea o superstiție a sălbaticului: ea demonstrează, dimpotrivă, participarea șamanului la condiția *spiritelor*.

Considerându-le din unghiul care le este propriu, toate purtările ciudate ale șamanului revelează cea mai înaltă spiritualitate: ele sunt într-adevăr dependente de o ideologie coerentă, de o mare noblețe. Miturile care constituie această ideologie sunt dintre cele mai frumoase și mai bogate din câte există: sunt miturile *Paradisului* și ale *căderii*, ale imortalității omului primordial și ale comerțului lui cu Dumnezeu, ale originii morții și ale descoperirii *spiritului* (în toate sensurile acestui termen). Toate acestea au o mare importanță în înțelegerea și valorizarea comportamentului primitivului, în general, al omului neeuropean; de prea multe ori occidentalul se lasă impresionat de *manifestarea* unei ideologii, necunoscând singurul lucru important pe care ar trebui să-l cunoască înainte de toate: ideologia însăși, adică miturile. Dar

manifestările depind în primul rând de modurile locale și de stilurile culturale, care pot fi sau nu imediat accesibile. Se judecă atunci după prima impresie: o ceremonie de măști e *frumoasă*, un anumit dans e *sinistru*, un rit de inițiere este *sălbatic* sau *aberant*. Dar dacă ne dăm osteneala să înțelegem ideologia subiacentă a tuturor acestor manifestări, dacă se studiază miturile și simbolurile care le condiționează, ne rupem de subiectivismul impresiilor și ne însușim o perspectivă mai obiectivă. Câteodată înțelegerea unei ideologii e suficientă pentru a restabili „normalitatea" unui comportament. Să ne amintim un singur exemplu: imitarea strigătelor animalelor. Mai mult de un secol s-a crezut că strigătele ciudate ale șamanului sunt proba dezechilibrului lui mental. Or, era vorba de cu totul altceva: de nostalgia Paradisului care îi obseda deja pe Isaia și Vergiliu, care alimenta sanctitatea Părinților Bisericii și care înflorea victorioasă în viața Sfântului Francisc din Assisi.

1952

NOTE

[1] Hermann Baumann, *Schöpfung und Urzeit des menschen im mythos afrikanischer Völker* (Berlin, 1936), pp. 267 sq. În Africa, mai multe *mituri paradisiace* au devenit în cele din urmă *mituri de origine*: ele explică într-adevăr originea morții. Cf. Hans Abrahamsson, *The Origine of Death. Studies in African Mythology* (Uppsala, 1951).

[2] Cf. Th. Fischer, *Indonesiche Paradiesmythen* (*Zeitschrift für Ethnologie*, LXIV, 1932, pp. 204-245); Franz Kiichi Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Paris–Luzern, 1946).

[3] Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Paris, 1949), pp. 21 sq.

[4] W. Shieroszewski, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes* (*Revue de l'Histoire des Religions*, XLVI, 1902, pp. 204–235, 299–335), pp. 326 sq.

[5] J. Castagné, *Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux* (*Revue des Études Islamiques*, 1930, pp. 53–151), p. 93.

[6] T. Lehtisalo, *Beobachtungen über die Jodler* (*Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XLVIII, 1936–1937, 2, pp. 1–34).

[7] M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 175 sq.

[8] E. Emsheimer, *Schamanentrommel und Trommelbaum* (*Ethnos*, 1946, pp. 166–181); Eliade, *Le Chamanisme...*, pp. 159 sq.

[9] Eliade, *Le Chamanisme...*, p. 235 sq., 419 sq., cf. şi *ibid.*, pp. 227–295.

[10] Jean Daniélou, s. j., *Bible et Liturgie* (Paris, 1951), p. 46.

[11] Jean Daniélou, *ibid.*, p. 47.

[12] Jean Daniélou, *Sacramentum futuri* (Paris, 1950), p. 16.

[13] Dom Anselme Stolz, *Théologie de la Mystique* (trad. franceză, ed. a II-a, Editions des Bénédictins d'Amay, Chevetogne, 1947), p. 104.

[14] Jean Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 6.

[15] Dom Stolz, *op. cit.*, p. 31.

[16] Dom Stolz, *op. cit.*, p. 111.

[17] Cf. Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949), pp. 321 sq.

[18] Dom Stolz, *op. cit.*, p. 24.

[19] Dom Stolz, *op. cit.*, p. 32.

[20] Cf. mai departe pp. 99 sq.

Capitolul V

EXPERIENȚĂ SENZORIALĂ ȘI EXPERIENȚĂ MISTICĂ LA PRIMITIVI

OBSERVAȚII PRELIMINARE

În societățile aflate la stadiul etnografic, experiența mistică este în general apanajul unei clase de indivizi care, indiferent de numele pe care-l poartă, sunt *specialiști ai extazului*. Șamanii, oamenii-medici *(medicine-men)*, magicienii, vracii, extaticii și inspirații de toate felurile se disting de restul comunității prin intensitatea experienței lor religioase: ei trăiesc sacrul într-o manieră mai profundă și mai personală decât ceilalți. În majoritatea cazurilor se singularizează printr-un comportament insolit, prin stăpânirea unor puteri oculte, prin raporturi personale și secrete cu ființele divine sau demoniace, printr-un gen de viață, îmbrăcăminte, insignii și idiomuri care nu sunt decât ale lor. S-a căzut de acord ca acești indivizi să fie considerați ca echivalentul, la „primitivi", al unei elite religioase și al misticilor altor culturi, mai evoluate.

Dacă e adevărat că șamanii și oamenii-medici reprezintă experiența mistică cea mai bogată și mai autentică a umanității aflate la stadiul etnografic, e de mare interes să definim rolul pe care îl acordă activității senzoriale în căutarea sacrului. Cu alte cuvinte, este interesant de știut în ce măsură experiența senzorială ca atare poate fi purtătoarea unei valori sau a unei semnificații religioase, în ce măsură senzorialitatea poate reflecta la „primitivi" accesul la o condiție considerată supraumană.

Să începem prin două observații asupra metodei:

1. Faptul că ne-am oprit aici asupra diverselor forme ale șamanismului și ale tehnicilor extazului nu înseamnă deloc că aceste ființe privilegiate sunt singurele la care activitatea senzorială poate fi capabilă să îmbrace o valoare sau o semnificație religioase. Dimpotrivă, la „primitivi", ca și la civilizați, viața religioasă antrenează, sub o formă sau alta, o valorizare religioasă a „sensibilității". Vorbind în general, nu există experiență religioasă fără intervenția simțurilor: orice hierofanie reprezintă o nouă inserție a sacrului în mediul cosmic înconjurător, dar hierofania nu abolește în nici un fel normalitatea experienței sensibile. Când viața religioasă colectivă se concentrează în jurul unei „experiențe sensibile" — ca, de exemplu, cuminecătura primelor fructe care ridică tabuul alimentar și face comestibilă noua recoltă —, actul în chestiune este în același timp gest sacru și gest fiziologic. De altfel, orice act responsabil este la „primitivi" purtătorul unei valori și al unei semnificații magico-religioase: nu trebuie decât să ne amintim implicațiile cosmologice și, în ultimă analiză, misticile activității sexuale, ale pescuitului, ale agriculturii; nutriția, ca și sexualitatea și munca sunt toate activități fiziologice și sacre. Cu alte cuvinte, pretutindeni în istoria religioasă a umanității, activitatea senzorială a fost valorizată ca mijloc de a participa la sacru și de a atinge divinul. Dacă ne-am oprit numai la „misticii" societăților primitive e pentru că experiențele lor ne permit să întrezărim mai ușor procesele care duc la transfomarea activităților senzoriale în contact cu sacrul.

2. A doua observație se referă la experiența misticilor primitivi. Când vorbim de „activitatea lor senzorială", înțelegem acest termen în sensul lui cel mai larg și cel mai puțin tehnic: nu emitem nici un fel de judecată asupra naturii însăși a acestei activități; „sensibilitatea" e mereu și continuu integrată într-un comportament și, în consecință, participă atât la psihologia colectivă, cât și la ideologia subiacentă a oricărei societăți, oricare ar fi stadiul ei de evoluție. Inutil să mai adaug că , plasându-ne în planul istoriei religiilor, nu vom urmări analiza faptelor psihologice dincolo de

semnificația lor magico-religioasă. Vrem doar să stabilim până la ce punct experiența senzorială ajunge să-și asume, la „primitivi", valori religioase și nimic altceva.

BOALĂ ȘI INIȚIERE

Cineva poate deveni șaman prin: 1. vocație spontană („chemare", „alegere"); 2. transmitere ereditară a profesiunii șamanice și 3. prin decizie personală sau, mai rar, prin voința clanului. Dar oricare ar fi metoda de selecție, un șaman nu este recunoscut ca atare decât la sfârșitul unei duble instrucțiuni: 1. de ordin extatic (vise, viziuni, transe etc.) și 2. de ordin tradițional (tehnici șamanice, nume și funcțiuni ale spiritelor, mitologie și genealogie a clanului, limbaj secret etc.). Această dublă instrucție, care este sarcina spiritelor și a bătrânilor maeștri șamani, echivalează cu o inițiere. Inițierea poate fi publică și constituie prin ea însăși un ritual autonom. Dar absența unui ritual de acest gen nu implică deloc absența inițierii: aceasta se poate foarte bine opera în vis sau în experiența extatică a neofitului.

Mai ales sindromul vocației mistice ne interesează. Viitorul șaman se singularizează progresiv printr-un comportament ciudat; caută singurătatea, devine visător, îi place să hoinărească prin păduri sau locuri pustii, are viziuni, cântă în timpul somnului etc.[1] Câteodată această perioadă de incubație se caracterizează prin simptomuri destul de grave: la iacuți se întâmplă că tânărul devine furios și-și pierde ușor cunoștința, se refugiază în păduri, se hrănește cu scoarță de copac, se aruncă în apă și în foc, se rănește cu cuțitul. După Shirokogorov, viitorii șamani tunguși traversează în pragul maturității o criză isterică sau isteroidă, dar vocația se poate manifesta și la o vârstă mai fragedă: băiatul fuge în munți și rămâne acolo șapte zile sau mai mult, se hrănește cu carne de animale „pe care le prinde chiar el cu dinții" și se reîntoarce în sat, murdar, sângerând, cu hainele sfâșiate și părul răvășit „ca un

sălbatic". Numai după vreo zece zile candidatul începe să bâlbâie cuvinte fără înțeles.

Chiar dacă e vorba de șamanism ereditar, alegerea viitorului șaman este precedată de o schimbare de comportament: sufletele strămoșilor șamani aleg un tânăr din familie, acesta devine absent și visător, cuprins de nevoia singurătății, are viziuni profetice și, la nevoie, atacuri care-l lasă fără cunoștință. În acest timp, cred buriații, sufletul e răpit de spirite; primit în palatul zeilor, el este instruit de către strămoșii-șamani în secretele meseriei, ale formelor și numelor zeilor, ale cultului și ale numelor spiritelor etc. Numai după această primă inițiere sufletul se reîntoarce în corp. La altaici, viitorul *kam* se manifestă încă din copilărie printr-o natură maladivă, prin înclinații spre singurătate și contemplație. Dacă într-o familie un tânăr suferă atacuri de epilepsie, altaicii sunt convinși că unul din strămoșii lui a fost șaman.

Cineva poate deveni șaman în urma unui accident sau a unui eveniment insolit: la buriați, la soioți, la eschimoși, cel lovit de fulger, cel care a căzut dintr-un copac sau a trecut cu bine printr-o încercare omologabilă cu „o probă inițiatică" (cutare eschimos a petrecut cinci zile în apa înghețată fără să se ude etc.).

Comportamentul ciudat al viitorilor șamani a atras mereu atenția savanților și cam de pe la jumătatea secolului trecut s-a încercat de mai multe ori să se explice fenomenul șamanismului arctic și siberian printr-o maladie mentală (Krivoshapkin, 1861; Bogoraz, 1910; Vitashevskij, 1911; Czaplicka, 1914). Ultimul partizan al explicației șamanismului prin isteria arctică, A. Ohlmarks, a ajuns chiar să distingă un șamanism arctic și un șamanism subarctic, după gradul nevropatic al reprezentanților lor. După acest autor, șamanismul ar fi în mod obișnuit un fenomen exclusiv arctic, esențial legat de influența mediului cosmic asupra labilității nervoase a locuitorilor regiunilor polare. Frigul excesiv, nopțile lungi, singurătatea pustietoare, lipsa de vitamine ar fi influențat asupra constituției nervoase a populațiilor arctice,

provocând fie maladii mentale (isteria arctică, meryak, menerik etc.), fie transa șamanică. Singura diferență între un șaman și un epileptic ar fi aceea că ultimul nu poate realiza transa la poruncă[2].

Dar ipoteza „șamanismului-fenomen arctic" nu rezistă la o analiză mai atentă. Nu există zone geografice privilegiate unde transa șamanică să fie un fenomen spontan și organic: se întâlnesc șamani aproape pretutindeni în lume și peste tot se relevă aceleași raporturi între vocația lor mistică și instabilitatea nervoasă; șamanismul nu poate fi deci consecința mediului fizic polar. G. A. Wilken afirmase acum mai bine de șaizeci de ani că șamanismul indonezian fusese la origine o boală reală și că mult mai târziu a început imitarea dramatică a transei autentice[3].

Problema, după părerea noastră, a fost greșit pusă. Mai întâi, nu e adevărat că șamanii sunt sau trebuie să fie întotdeauna nevropați: un mare număr dintre ei se bucură, dimpotrivă, de o perfectă sănătate mentală; pe de altă parte, cei care printre ei erau bolnavi *au devenit șamani tocmai pentru că au reușit să se vindece*. De foarte multe ori, când vocația se revelează prin intermediul unei boli sau al unui atac epileptic, inițierea echivalează cu o vindecare. Obținerea darului de a șamaniza presupune chiar ieșirea din criza psihică declanșată de primele simptomuri ale vocației. Inițierea se traduce, între altele, printr-o nouă integrare psihică.

Aceasta explică, de altfel, și prestigiul social al șamanului și rolul său considerabil în viața culturală a tribului. Departe de a fi niște nevropați și degenerați, șamanii apar sub raport intelectual superiori mediului lor. Și sunt principalii păstrători ai bogatei literaturi orale: vocabularul poetic al șamanului iacut cuprinde 12 000 de cuvinte, pe când limbajul lui uzual — singurul cunoscut de comunitate — nu comportă decât 4 000. La kazak-kirghizi, *baqça*, „cântăreț, poet, muzician, preot și medic, pare să fie păstrătorul tradițiilor religioase, populare, conservatorul legendelor vechi de mai multe secole". Șamanii dau dovadă de o memorie și de o stăpânire de sine net superioare mediei. Sunt capabili să-și execute dansul lor extatic în interiorul unei iurte înțesate de

asistenți, într-un spațiu strict limitat, îmbrăcați în costume grele cu peste 15 kilograme de fier în formă de discuri și diverse alte obiecte, fără să atingă și nici să rănească pe nimeni.

Observații analoage s-au putut face și în privința șamanilor din alte regiuni. După Koch-Grünberg, „șamanii taulipang sunt în general indivizi inteligenți, câteodată chiar vicleni, dar întotdeauna de o mare forță de caracter, căci în formarea și în exercițiul funcțiilor lor trebuie să dovedească energie și stăpânire de sine". A. Métraux observă în legătură cu șamanismul amazonian: „Nici o anomalie sau particularitate psihică sau fiziologică nu pare să fie aleasă ca simptom al unei predispoziții speciale pentru exercitarea șamanismului"[4].

Cât despre triburile sudaneze studiate de Nadel, „nu există șaman care să fie în viața de toate zilele un individ «anormal», un neurastenic sau un paranoic: dacă ar fi așa, ar fi trecut în rândul nebunilor, nu respectat ca un preot. În sfârșit, șamanismul nu poate fi pus în relație cu o anormalitate manifestă sau latentă: nu-mi amintesc un singur șaman la care isteria profesională să fi degenerat într-o serioasă dezordine mentală". Nu se poate spune deci că „șamanismul absoarbe anormalitatea mentală în stare difuză în comunitate, nici nu se întemeiază pe o predispoziție psihopatică marcată și răspândită. Fără îndoială, șamanismul nu poate fi explicat simplu, ca un mecanism cultural destinat să desăvârșească anormalitatea sau să exploateze predispoziția psihopatologică ereditară"[5].

MORFOLOGIA „ALEGERII"

Chiar dacă nu se poate identifica șamanismul cu psihopatologia, rămâne faptul că vocația mistică implică destul de des o criză profundă care atinge uneori limitele „nebuniei". Și cum nu poți deveni șaman decât după ce-ai rezolvat această criză, se înțelege că ea joacă rolul unei *inițieri mistice*. Într-adevăr, cum am mai arătat într-o lucrare anterioară, șamanul este consacrat după o lungă și adesea dificilă inițiere, centrată pe experiența morții și a reînvierii mistice. Or, inițierea, de orice ordin ar fi ea, comportă o perioadă de segregațiune și un anumit număr de încercări și torturi. Boala declanșată la viitorul șaman de sentimentul angoasant că el a fost „ales", este chiar prin acest fapt valorizată ca o „boală inițiatică". Precaritatea și singurătatea revelate de orice boală sunt, în acest caz precis, agravate de simbolismul morții mistice: căci a-ți asuma „alegerea" supranaturală se traduce prin sentimentul că ești abandonat puterilor divine sau demoniace, adică destinat unei morți iminente.

De foarte multe ori, sindromul „maladiei" — adică, așa cum am văzut, psihopatologia caracteristică a viitorilor șamani — urmează foarte de aproape ritualul clasic al inițierii. Suferințele „alesului" seamănă în toate privințele cu torturile inițiatice; așa cum candidatul este ucis de demoni — „maeștri ai inițierii", viitorul șaman se vede tăiat și sfâșiat de „demonii bolii". Ritualurile inițiatice specifice șamanismului comportă o ascensiune simbolică la Cer prin intermediul unui arbore sau al unui stâlp[6]; bolnavul „ales" de zei sau de demoni[7] asistă în vis sau într-o serie de vise în stare de veghe la călătoria sa până la poalele Arborelui Lumii. Moartea rituală, fără de care nici o inițiere nu e posibilă, este experimentată de „bolnav" sub forma coborârii în Infern: el asistă în vis la desfacerea lui în bucăți, îi vede pe demoni cum îi taie capul, cum îi smulg ochii etc.

Acest ansamblu de elemente este foarte important pentru o justă înțelegere a psihopatologiei șamanice: aceste „crize", „transe" și „nebunii" nu sunt anarhice, cu alte cuvinte, nu sunt „profane", nu aparțin simptomatologiei uzuale: *ele au o structură și o semnificație inițiatice*. Viitorul șaman riscă uneori să fie confundat cu un „nebun" — cum se întâmplă adesea în Malaezia — dar, în realitate, „nebunia" lui îndeplinește o funcție mistică: ea revelează anumite aspecte ale realității inaccesibile restului

muritorilor, și numai după ce a experimentat și și-a integrat aceste dimensiuni ascunse ale realității „nebunul" devine șaman.

Cel care studiază simptomatologia „alegerii divine" este șocat de acest *pattern* al tuturor experiențelor patologice: structura lor e mereu aceeași și simbolismul este totdeauna inițiatic. S-a vorbit mult de caracterul psihopatologic al primelor simptomuri ale „alegerii": se asistă într-adevăr la o criză totală, care duce de foarte multe ori la o dezintegrare a personalității. „Haosul psihic" are, în orizontul spiritualității arhaice, valoarea unei replici a „haosului precosmogonic", starea amorfă și indescriptibilă care precede orice cosmogonie. Dar se știe că pentru culturile arhaice și tradiționale *reîntoarcerea simbolică la haos este indispensabilă oricărei noi Creații*, oricare ar fi nivelul ei de manifestare: fiecare nouă însămânțare sau fiecare nouă recoltă este precedată de o orgie colectivă care simbolizează reintegrarea „haosului precosmogonic"; fiecare An Nou comportă un ansamblu de ceremonii care semnifică reiterarea Haosului primordial și a cosmogoniei. „Reîntoarcerea la haos" echivalează pentru omul culturilor arhaice cu pregătirea unei noi „Creații"[8]. Or, *același simbolism se poate descifra în „nebunia" viitorilor șamani, în „haosul lor psihic"; este semnul că omul profan e pe cale să se „dizolve" și că o nouă personalitate e pe punctul de a se naște*. Toate torturile, transele sau ritualurile inițiatice care comportă și prelungesc această „reîntoarcere la haos" semnifică, am văzut, etapele unei morți și ale unei reînvieri mistice, în cele din urmă nașterea unei noi personalități.

Pentru studiul nostru ne interesează să știm în ce măsură vocația și inițierea șamanică revalorizează experiența sensibilă, făcând-o capabilă să înțeleagă mai direct sacrul. *Grosso modo*, se poate spune că procesul la care am făcut aluzie — „boala" ca *inițiere* — reușește o schimbare de regim senzorial, o transformare calitativă a experienței senzoriale: din „profană" ea devine „aleasă". În timpul inițierii șamanul învață să pătrundă în alte dimensiuni ale realului și să se mențină acolo: probele, de orice natură ar fi ele, îi făuresc o „sensibilitate" capabilă de a percepe și de a integra aceste

noi experiențe. Criza psihopatologică traduce explozia experienței normale profane: „ales" de puterile supranaturale, viitorul șaman nu mai rezistă cu vechea lui „sensibilitate" la experiența inițiatică. S-ar putea chiar spune că, grație tuturor acestor probe, activitatea senzorială a celui „ales" tinde să devină o hierofanie: prin intermediul simțurilor ciudat de ascuțite ale șamanului se manifestă sacrul.

ILUMINARE ȘI VIZIUNE INTERIOARĂ

Schimbarea de regim senzorial produsă de „alegerea" supranaturală este câteodată ușor de înțeles. Omul lovit fără urmări de fulger dobândește o „sensibilitate" inaccesibilă la nivelul experienței profane; revelația „alegerii" divine se manifestă prin distrugerea tuturor structurilor anterioare: „alesul" devine un „altul": el se simte nu numai „mort și reînviat", ci născut pentru *o altă existență* care, oricât ar părea că se continuă în lumea de aici, se întemeiază pe alte dimensiuni existențiale. În termenii ideologiei tradiționale șamanice, experiența se exprimă prin combustia cărnii și sfărâmarea scheletului. Lovit de fulger, iacutul Bükes Ullejeen se desface, împrăștiindu-se în mii de bucăți; tovarășul său aleargă în sat și se întoarce cu câțiva oameni pentru a-i aduna rămășițele și pentru a-i pregăti înmormântarea, dar îl găsesc pe Bükes Ullejeen întreg și sănătos. „Dumnezeul Fulgerului a coborât din Cer și mi-a fărâmat trupul în bucățele, le spune Bükes. Acum am reînviat ca șaman și văd tot ce se petrece în jur pe o distanță de treizeci de verste."[9]

Bükes a trăit într-o clipă experiența inițierii care la alții durează un timp îndelungat, experiență care comportă fărâmițarea trupului, din care nu mai rămâne decât scheletul, primenirea cărnii. Inițierea prin fulger modifică și ea experiența senzorială; Bükes este înzestrat spontan cu darul clarviziunii. „A vedea la o distanță de treizeci de verste" este formula tradițională a șamanismului siberian pentru a exprima darul clarviziunii; în timpul consacrat

experienței sale, șamanul marchează începutul călătoriei extatice anunțând că vede „la treizeci de verste".

Or, această modificare a sensibilității dobândită spontan, prin intermediul unui eveniment insolit, este laborios căutată în timpul uceniciei de către cei care urmăresc obținerea darului șamanic. La eschimoșii iglulik, tânărul sau tânăra care vor să devină șamani se prezintă în fața maestrului pe care și l-au ales și declară: „Eu vin la tine pentru că vreau să văd". Instruit de maestru, ucenicul rămâne singur ore îndelungate: freacă o piatră de alta sau meditează așezat în cortul lui de zăpadă. *Dar el trebuie să trăiască experiența morții și a reînvierii mistice*; cade „mort" și rămâne neînsuflețit trei zile și trei nopți, sau e devorat de un uriaș urs alb etc. „Atunci ursul din apele lacului sau din ghețarii pământului va ieși afară și-ți va mânca toată carnea, lăsându-ți numai scheletul, și tu vei muri. Dar îți vei redobândi carnea, te vei trezi și hainele tale vor zbura spre tine."[10]

Candidatul obține în cele din urmă „fulgerul" sau „iluminarea" *(quamaneq)*, și această experiență mistică decisivă întemeiază o nouă sensibilitate și-i revelează puteri de percepție extrasenzoriale. *Quamaneq*-ul constă „într-o lumină misterioasă pe care șamanul o simte brusc în trup, în cap, chiar în punctul central al creierului, un far inexplicabil, un foc luminos care-l face capabil să vadă în întuneric la propriu și la figurat, căci el reușește acum, chiar cu ochii închiși, să risipească tenebrele și să zărească lucruri și evenimente viitoare, ascunse pentru ceilalți; el poate descoperi astfel secretele semenilor și viitorul lor". Când candidatul experimentează pentru prima oară această „iluminare" e „ca și cum casa în care se află s-ar ridica brusc; el vede departe în fața lui, dincolo de munți, ca și cum pământul n-ar fi decât o întinsă câmpie și ochii lui zăresc marginile pământului. Nimic nu i se mai poate ascunde. Dar, în afară de faptul că vede atât de departe, el poate, de asemenea, descoperi sufletele furate, fie că sunt păzite, ascunse în îndepărtatele ținuturi străine, fie că au fost ridicate în sus sau purtate în jos spre țara morților"[11].

Această experiență mistică se leagă de *contemplarea propriului schelet*, exercițiu spiritual de o mare importanță în șamanismul eschimos, dar care poate fi întâlnită și în Asia Centrală și în tantrismul indo-tibetan. Capacitatea de a se vedea pe sine ca pe un schelet implică, evident, simbolismul morții și al reînvierii; căci, așa cum vom vedea imediat, „reducerea la starea de schelet" constituie pentru popoarele de vânători un complex simbolico-ritual centrat pe ideea Vieții continuu reînnoită. Dispunem, din nefericire, de informații destul de imprecise despre acest exercițiu spiritual al șamanilor eschimoși. Iată ce ne spune Rasmussen: „Cu toate că nici un șaman nu poate explica de ce și cum, el poate totuși, prin puterea supranaturală pe care o dobândește gândirea sa, să-și reducă trupul, despuindu-l de carne și sânge, încât să nu-i mai rămână decât oasele. El trebuie să-și numească fiecare parte a trupului, să menționeze fiecare os cu numele lui; pentru aceasta nu trebuie să folosească un limbaj uman obișnuit, ci limbajul special și sacru al șamanilor învățat de la maestrul lui. Privindu-se astfel, gol și eliberat de carne și sânge, socotite perisabile și efemere, el se consacră pe sine în același limbaj sacru marelui său scop prin intermediul acelei părți a trupului destinată să reziste cel mai mult arșiței, vântului și timpului" (cf. *Le Chamanisme*, p. 71).

Un asemenea exercițiu spiritual implică „ieșirea din timp" căci șamanul nu numai că anticipă printr-o viziune interioară moartea sa fizică, dar regăsește în același timp ceea ce s-ar putea numi sursa atemporală a Vieții, *osul*. Într-adevăr, pentru popoarele de vânători osul simbolizează rădăcina ultimă a Vieții animale, matricea din care renaște continuu carnea. Numai prin oase renasc animalele și oamenii; existența lor carnală durează un timp și când mor viața lor se reduce la esența concentrată în schelet din care vor renaște, urmând acel ciclu neîntrerupt pe care-l constituie eterna reîntoarcere. Numai durata, *timpul* distruge și separă, prin intervalul existenței carnale, unitatea atemporală reprezentată de chintesența Vieții concentrate în oase. Contemplându-se pe sine ca

pe un schelet, șamanul anulează timpul ajungând la sursa eternă a Vieții. Și aceasta cu atât mai adevărat cu cât în tehnicile asceto-mistice mult evoluate, ca budismul tantric și lamaismul, meditația asupra imaginii scheletului sau diversele exerciții spirituale efectuate în prezența cadavrelor, scheletelor sau craniilor joacă un rol important; asemenea meditații revelează, printre altele, evanescența duratei temporale și, în consecință, zădărnicia oricărei existențe incarnate. Dar, evident, această „ieșire din timp" prin contemplarea propriului schelet este într-un anumit fel valorizată la șamanii popoarelor de vânători și de păstori și într-alt fel la asceții indo-tibetani; pentru cei dintâi ea semnifică regăsirea sursei ultime a vieții animale, deci participarea la Ființă; pentru călugării indo-tibetani semnifică contemplarea ciclului etern al existențelor regizat de *karma* și deci anularea Marii Iluzi (Māyā) a Vieții Cosmice și strădania de a o transcende, rămânând în necondiționalul simbolizat de Nirvana.

SCHIMBAREA DE REGIM SENZORIAL

Așa cum am văzut, depășirea „sensibilității profane" este precedată de experiența morții inițiatice. Spontan, precum în cazul „alegerii" șamanice prin fulger, sau la modul laborios, precum la ucenicii-șamani eschimoși, se ajunge la un nivel de experiență în care devine posibilă clarviziunea, sensibilizarea auzului și alte percepții extrasenzoriale. Câteodată, simbolismul agoniei, al morții și al reînvierii mistice este semnificat printr-o manieră brutală și orientată spre „schimbarea sensibilității": anumite experiențe ale ucenicilor-șamani trădează intenția de a-și „schimba pielea" sau de a-și modifica radical sensibilitatea prin torturi și nenumărate fenomene de intoxicație. Astfel, neofiții yama din Țara de Foc își freacă fața până apare o a doua și o a treia piele, „pielea nouă", vizibilă numai pentru inițiați. „Vechea piele dispare, lăsând să se vadă un alt strat delicat și translucid. Dacă prin frecare

și vopsire acesta devine vizibil încă din primele săptămâni — conform imaginației și halucinațiilor acestor experimentați *yekamush* (oameni-medici) — vechii inițiați nu mai au nici o îndoială în privința capacităților candidatului. Din acest moment el trebuie să-și înteţească zelul și să frece mereu cu delicatețe obrajii până ce apare o a treia piele, mai fină, mai delicată, și atât de sensibilă că nu poate fi măcar atinsă fără să se provoace dureri violente. Când elevul a atins, în sfârșit, acest stadiu, instrucția obișnuită este terminată." (Gusinde, citat în *Le Chamanisme*, p. 63, n. 3).

„La caribii din Guyana olandeză, ucenicii-șamani suportă o intoxicație progresivă cu zeamă de tutun și țigări, pe care le fumează fără întrerupere; femei inițiate le ung în fiecare seară trupul cu un lichid roșu; ascultă lecțiile maeștrilor cu ochii intens frecați cu zeamă de ardei, în sfârșit, dansează cât îi țin puterile pe corzi întinse la diferite înălțimi sau se balansează în aer suspendați în mâini. Reușesc în cele din urmă să intre în starea de extaz pe o platformă suspendată de plafonul cortului prin mai multe corzi răsucite și care, desrăsucindu-se, fac platforma să se învârtă din ce în ce mai repede." (A. Métraux, citat în *Le Chamanisme*, p. 128).

Partea aberantă și infantilă a acestor operații nu ne interesează; numai scopul lor ne pare revelator: simbolismul morții mistice — atestat, de altfel, la aceleași populații și prin alte rituri de inițiere șamanică — semnifică în cazurile citate *voința de a schimba regimul senzorial*. Or, așa cum am mai spus, o asemenea schimbare echivalează cu o hierofanizare a oricărei experiențe sensibile: prin propriile lui simțuri șamanul descoperă o dimensiune a realității care rămâne inaccesibilă neinițiaților. A obține o asemenea „sensibilitate mistică" echivalează cu depășirea condiției umane. Toate practicile șamanice tradiționale urmăresc același scop: anularea limitelor „profane" ale sensibilității; cântecele monotone, refrenele repetate la nesfârșit, oboseala, postul, dansul, narcoticele etc. creează în cele din urmă un mediu senzorial deschis spre „supranatural". Nu este vorba,

bineînțeles, numai de tehnici fiziologice: ideologia tradițională orientează și valorizează toate aceste eforturi care trebuie să depășească limitele sensibilității profane. Indispensabilă este *adeziunea* totală a subiectului la universul spiritual în care dorește să pătrundă; fără „credință" nu se ajunge la nimic. În cazul ucenicilor care au avut vocație, adică n-au traversat experiența „alegerii", căutarea voluntară a puterilor șamanice implică eforturi și torturi considerabile.

Dar, oricare ar fi punctul de plecare — „alegerea" supranaturală sau căutarea de bunăvoie a puterilor magico-religioase — travaliul individual care precede și urmează inițierea conduce absolut obligatoriu la schimbarea regimului senzorial: *ucenicul se străduiește „să moară" pentru a pierde sensibilitatea profană și „să renască", dobândind o sensibilitate mistică*. Aceasta se manifestă atât printr-o expansiune considerabilă a capacităților senzoriale, cât și prin obținerea unor facultăți extrasenzoriale paranormale. Eschmoșii îl numesc pe șaman *elik*, „cel care are ochi"[12], subliniind astfel capacitatea sa clarvizionară. Puterea șamanică a viziunii este reprezentată la triburile selk'nam din Țara de Foc ca „un ochi care părăsind corpul șamanului se îndreaptă direct spre obiectul pe care-l privește, rămânând însă mereu în legătură cu magicianul". Această putere ocultă, spun fuegienii, se întinde ca o „gumă"[13] și imaginea corespunde unei capacități reale de viziune la distanță: candidatul trebuie să facă proba că posedă această viziune descoperind fără să se deplaseze obiecte ascunse departe de el[14].

PERCEPȚII EXTRASENZORIALE ȘI PUTERI PARAGNOMICE

Vom aborda acum o problemă extrem de importantă și pe care ne este imposibil s-o ocolim, cu toate că depășește cadrul prezentului studiu: realitatea capacităților extrasenzoriale și a

puterilor paragnomice atestate la șamani și la magicieni. Cu toate că cercetările sunt abia la început, un mare număr de documente etnografice au dovedit autenticitatea unor asemenea fenomene. Recent, etnologul și filosoful Ernesto de Martino a supus unei critici minuțioase mărturiile exploratorilor despre capacitățile de percepție extrasenzoriale și despre facultățile paranormale de cunoaștere, confirmând autenticitatea lor[15]. Dintre cazurile cele mai bine studiate, amintim pe cele ale clarviziunii și ale citirii gândurilor la șamanii tunguși, înregistrate de Shirokogorov; cazuri ciudate de clarviziune profetică în vis la pigmei și cazuri de descoperire a hoților cu ajutorul unei oglinzi magice; cazuri de viziune foarte concretă privind rezultatele vânătorii tot cu ajutorul unei oglinzi; cazuri de înțelegere, tot la pigmei, a unor limbi necunoscute[16]; exemple de clarviziune la zuluși[17]; în sfârșit, ceremonia colectivă de trecere prin foc de la Fidji, a cărei autenticitate este garantată de un mare număr de autori și documente[18]. Multe alte fenomene paranormale au fost notate la ciuci de W. Bogoraz, care a înregistrat pe disc „vocea spiritelor" șamanilor; aceste sunete au fost taxate până în prezent drept ventriloce, dar nu e verosimil, pentru că vocile veneau sigur dintr-un punct foarte îndepărtat de aparatul în fața căruia se afla șamanul[19]. Rasmussen a cules de la eschimoșii iglulik și Gusinde de la populația selk'nam multe cazuri de premoniție, de clarviziune etc., dar lista poate fi ușor lungită[20].

Această problemă aparține parapsihologiei; de aceea nu ne-ar fi de folos s-o discutăm din perspectiva istoriei religiei, în care ne-am plasat încă de la începutul acestui capitol. Parapsihologia cercetează condițiile în care se manifestă anumite fenomene paranormale și se străduiește să le înțeleagă, adică să le explice; istoria religiilor se interesează de *semnificațiile* unor asemenea fenomene și, pentru a le înțelege mai bine, urmărește să reconstituie ideologia care le-a asumat și le-a valorificat. Pentru a ne limita la un singur exemplu, parapsihologia se preocupă de stabilirea autenticității cutărui caz concret de levitație și-i studiază

condițiile de manifestare; istoria religiilor urmărește să descifreze simbolismul ascensiunii și al zborului magic pentru a înțelege raporturile între mituri și ritualurile ascensionale și pentru a reuși, în final, să definească ideologia care le-a valorizat și le-a justificat.

Ca să reușească în întreprinderea sa, istoricul religiilor nu este obligat să se pronunțe asupra autenticității cutărui sau cutărui caz precis de levitație, nici să-și limiteze ancheta la studiul condițiilor în care cutare caz se poate realiza; orice credință în „zborul magic", orice rit de ascensiune, orice mit comportând motivul unei comunicări posibile între Cer și Pământ sunt la fel de prețioase pentru istoricul religiilor; fiecare reprezintă în sine un document spiritual de o inestimabilă valoare, căci aceste mituri, rituri și credințe exprimă în același timp situații existențiale ale omului în Cosmos și trădează nostalgiile și dorințele sale obscure. Într-un anumit sens, toate aceste fapte sunt *reale* pentru istoricul religiilor căci fiecare reprezintă o experiență spirituală autentică în care sufletul uman se află profund angajat.

Pentru studiul nostru, important este să subliniem perfecta *continuitate a experiențelor paranormale*, de la primitivi până la religiile cele mai evoluate. Nu există nici un singur „miracol" șamanic care să nu fie atestat atât în tradițiile religiilor orientale, cât și în tradițiile creștine. E un adevăr probat mai ales în privința experiențelor prin excelență șamanice: „zborul magic" și „stăpânirea focului". Diferența esențială între lumea arhaică și anumite religii ale Asiei, ca să nu mai vorbim de creștinism, constă în *valoarea pe care o acordă acestor puteri paranormale*; budismul, Yoga clasică și creștinismul nu încurajează sub nici o formă cercetarea acestor „puteri miraculoase" (*siddhi*: în pali *iddhi*). Cu toate că vorbește îndelung de aceste *siddhi*, Patañjali nu le dă importanță în obținerea eliberării (*Yoga-Sūtra*, III, 35 sq.). Buddha le cunoștea și el, iar descrierea pe care le-o face urmează îndeaproape atât tradiția magică panindiană, cât și cea, imemorială, a șamanilor și vrăjitorilor „primitivi". *Bhikku*, amintește Buddha, „este înzestrat cu puteri miraculose *(iddhi)* care se manifestă în

multe feluri: e unu și se transformă în mai mulți, devine mai mulți și se face iarăși unu; poate fi vizibil sau invizibil, traversează fără să i se opună rezistență un perete, un meterez, o colină, ca și cum ar fi de aer; intră de sus în jos în pământ ca și cum ar intra în apă; merge pe apă fără să se scufunde, ca pe pământ, și călătorește la Cer cu picioarele încrucișate și adunate sub el, ca păsările cu aripi. El atinge și pipăie cu mâna chiar Luna și Soarele fără să țină seamă de puterea lor; atinge chiar cerul lui Brahma rămânând în propriul lui trup..." „Cu limpedea, divina lui ureche ce întrece cu mult pe cea a oamenilor, el aude sunetele umane și pe cele cerești, de aproape sau de departe..." „Pătrunde cu inima lui inimile altor ființe și ale oamenilor și le cercetează..." „Cu inima lui atât de senină etc. își controlează și-și îndreaptă inteligența spre cunoașterea existențelor anterioare."[21]

Nu există nici măcar o singură *siddhi* evocată de Buddha pe care să n-o întâlnim în tradițiile șamanice; chiar cercetarea existențelor anteriore, „exercițiu mistic" specific indian, este atestat și la șamanii din America de Nord[22]. Dar Buddha își dă foarte bine seama de zădărnicia unor asemenea bravuri magice și mai ales de pericolul pe care-l reprezintă în ochii spiritelor neavertizate. În fața exhibiției unor asemenea *siddhi*, necredinciosul ar putea obiecta că ele nu se obțin datorită perfecțiunii doctrinei și practicii budiste, fiind doar rezultatul unei magii oarecare, adică al unui fachirism vulgar și inutil. „Dacă un credincios (budist) se anunță a fi în posesia unor puteri mistice *(iddhi)*, dacă cineva devine multiform etc., incredulul i-ar putea spune: «Ei bine, domnule, există o anumită magie, numită magia *gandharva*. Prin puterea ei face el toate acestea... Ei bine, Kevaddha! Tocmai pentru că văd pericolul practicării minunilor mistice *(iddhi)* le detest, le repudiez și mi-e rușine de ele!»"[23]

Totuși, pentru Buddha, ca și pentru Pantañjali, aceste *siddhi* sunt puteri paranormale a căror posesiune este inevitabilă. În timpul lucrării lor ascetice și contemplative, yoginul, *bhikku* ajung în mod obligatoriu la un nivel de experiență în care percepția

extrasenzorială și toate celelalte puteri miraculoase *le sunt date*. Buddha, Pantañjali și alții atrag atenția nu numai asupra pericolului „de a face cunoscute asemenea puteri miraculoase dar și asupra primejdiei în care se află cel care le posedă"; căci yoginul riscă să cadă în ispita magiei și să se mulțumească cu plăcerea acestor puteri miraculoase în loc să-și urmeze lucrarea spirituală în scopul obținerii eliberării finale.

Să reținem un fapt: aceste *siddhi* nu sunt altceva decât rezultatul automat al reușitei ascezei și al tehnicilor mistice întreprinse. Dacă se ține seamă că pentru Yoga ca și pentru budism eliberarea echivalează cu o depășire reală a condiției umane, cu alte cuvinte, omul moare pentru a ieși din existența profană, „naturală", constituită de legile nenumăratelor „condiționări" *(karma)* și „renaște" pentru o existență necondiționată, adică perfect liberă și autonomă, se recunoaște, chiar și aici, același simbolism arhaic și universal al *mutației ontologice prin experiența morții și a reînvierii*. Yoga, budismul, ca și metodele ascetico-mistice cu care sunt înrudite prelungesc — cu toate că pe un alt plan și urmărind un cu totul alt scop — ideologia și tehnicile imemoriale care se străduiesc să schimbe condiția umană prin mutația structurilor psihosomatice. În urma unor lungi și dificile exerciții de fiziologie mistică, ucenicul indian ajunge să-și modifice radical „sensibilitatea". Citind atent textele yogine, se pot urmări etapele care pregătesc mutația ontologică finală. Nu le putem analiza aici, dar se înțelege că de la începutul uceniciei se depun eforturi pentru „distrugerea" structurilor „sensibilității profane", pentru a se ajunge atât la o percepție extrasensibilă (clarviziune, ascuțirea auzului), cât și la o stăpânire aproape incredibilă a corpului. Exercițiile Hathayoga, și în primul rând ritmizarea respirației *(prānāyāma)*, desăvârșesc experiența senzorială, deschizându-i perspective inaccesibile comportamentului normal. Pe alocuri, asistăm la o „răsturnare" progresivă a comportamentului normal: așa cum afirmă textele, simțurile sunt obligate să se retragă din obiecte" *(pratyāharā)* și să se replieze

asupra lor însele; condiția profană fiind caracterizată prin mișcare, prin respirație dezordonată, prin dispersie mintală etc., yoginul se străduiește s-o răstoarne practicând exact contrariul ei: imobilitatea *(āsana)*, ordonarea respirației *prānāyāma*, concentrarea fluxului psihomental într-un singur punct (*ekāgrata*) etc. Intenția de „răsturnare" a comportamentului natural poate fi descifrată chiar în practicile yogino-tantrice din erotica mistică: „sensibilitatea" normală este progresiv anulată, yoginul se transformă într-un zeu și-și transformă perechea într-o zeiță; actul sexual devine un ritual în care toate reacțiile fiziologice normale sunt răsturnate; nu numai că este oprită emisia seminală, dar textele subliniază importanța „întoarcerii semințței" (cf. *Le Yoga*, pp. 270 sq.). Deci, repetăm, toate aceste eforturi urmăresc „moartea omului profan" și simbolismul inițierii yogine sau tantrice prelungește simbolismul inițierii șamanice, cu toate că Yoga are cu totul alt scop decât un mistic sau un magician „primitiv".

„CĂLDURA MAGICĂ" ȘI „STĂPÂNIREA FOCULUI"

Aflându-ne în imposibilitatea de a studia toate „puterile miraculoase" *(siddhi)* atestate atât în tradițiile indiene (și în general asiatice), cât și la primitivi, ne mulțumim să amintim un singur tip: puterile paranormale care implică „stăpânirea focului" și „căldura magică". Studiul este instructiv pentru că documentele de care dispunem se susțin la toate nivelurile culturale, de la societățile cele mai arhaice până la cele mai evoluate.

Una din probele inițiatice proprii șamanismului comportă capacitatea de a rezista atât la un frig cumplit, cât și la temperatura rugului. Astfel, de exemplu, la mandciuși, viitorul șaman trebuie să suporte următoarea încercare: se fac nouă copci în gheață; candidatul trebuie să intre în prima și să iasă, înotând pe sub gheață, prin cea de a doua, și așa mai departe până la cea de a noua copcă[24]. Or, anumite probe inițiatice indo-tibetane constau tocmai

în a verifica gradul de pregătire a discipolului prin capacitatea de a usca pe propriului trup gol, în zăpezile unei nopți de iarnă, un cât mai mare număr de cearșafuri ude. Această „căldură" psihică se numește în tibetană *gtūm-mo* (citește: *tumo*). „Cearșafurile sunt muiate în apa geruită și lăsate să înghețe până devin țepene. Fiecare dintre discipoli se înfășoară într-unul din ele, trebuind să-l dezghețe și să-l usuce pe propriul lui trup. De îndată ce acesta s-a uscat e muiat iar în apă și candidatul se înfășoară din nou. Operația durează până la ziuă. Cel care a reușit să usuce cel mai mare număr de cearșafuri este declarat primul câștigător al concursului..."[25]

Gtūm-mo este un exercițiu yogino-tantric foarte bine cunoscut în tradiția ascetică indiană. Cum vom vedea într-un alt studiu (p. 154), trezirea lui *kundalini* se însoțește de o senzație foarte puternică de căldură. Descoperirea nu aparține yoginului tantric: în *Rig-Veda* deja efortul ascetic în general, numit *tapas*, era considerat ca producător de căldură. Suntem în prezența unei foarte vechi experiențe mistice, căci un număr mare de primitivi își reprezintă puterea magico-religioasă ca „arzătoare" și o exprimă prin termeni care înseamnă „căldură", „arsură". De altfel, această putere magico-religioasă nu este monopolul misticilor și al magicienilor; ea se obține și prin „încălzirea" în luptele inițiatice militare (a se vedea mai jos pp. 155 sq.).

„Căldura magică" e în legătură cu o altă tehnică, pe care am putea-o numi „stăpânirea focului" și care-l face pe practicant insensibil la temperatura rugului. Aproape în toată lumea șamanică s-au înregistrat asemenea bravuri care amintesc de abilitățile fachirice: pregătindu-și transa, șamanul se joacă cu cărbuni încinși, îi înghite, atinge un fier înroșit etc. În timpul serbărilor de consacrare a șamanului araucan, maeștrii și neofiții merg cu picioarele goale prin foc fără să se ardă și fără ca hainele lor să se aprindă. În toată Asia septentrională șamanii își cresteaza trupul și sunt capabili să înghită cărbuni aprinși și să atingă un fier înroșit până la alb. Aceleași bravuri sunt atestate și la șamanii din

America de Nord; la zuni, de exemplu, șamanii practică tot felul de „fire tricks", sunt în stare să înghită cărbuni, să meargă prin foc și să atingă un fier înroșit etc. Matilda Coxe Stevenson relatează, printre observațiile personale, că un șaman a ținut în gură un cărbune încins timp de șaizeci de secunde. Acei *wābēne* ai populației ojibwa sunt numiți „mânuitori ai focului" și își fac de lucru nepăsători cu cărbuni încinși (Cf. *Le Chamanisme*, pp. 63, 285 sq.).

Asemenea bravuri sunt adesea colective. Astfel, în China un saikong dirijează trecerea prin foc: ceremonia poartă numele de „plimbare pe un drum de foc" și are loc în fața templului; numitul saikong înaintează primul, călcând pe jăratec, urmat de colegii lui mai tineri și chiar de public (*Le Chamanisme*, p. 400). Exemplul ilustru și cel mai bine studiat al trecerii colective peste pietrele încinse până la alb este bine cunoscuta ceremonie de la Fidji. Anumite familii posedă această putere și-o transmit pe cale ereditară. În timpul ceremoniei un mare număr de neinițiați și chiar de străini înaintează nepăsători pe cărbuni încinși. Se observă în această privință că o anumită „credință" și respectul unui anumit simbolism ritual sunt necesare: la Rarotonga unul dintre europenii care încercase să se întoarcă în timpul traversării și-a ars tălpile[26]. Ceremonii similare se întâlnesc sporadic în India: la Madras un yogin a făcut posibilă trecerea unei mulțimi considerabile de asistenți, nu numai nepregătiți, dar chiar foarte sceptici, printre alții, și a episcopului de Madras cu suita sa[27].

„Stăpânirea focului" este atestată, alături de alte practici șamanice (ascensiunea, zborul magic, disparițiile, mersul pe apă etc.), la misticii Islamului. O tradiție a dervișilor ne povestește că „*seyyd*-ul, ascultând instrucțiunile șeicului și descoperindu-i secretele, deveni un credincios atât de fervent că-și punea picioarele pe vatra încinsă și scotea cărbunii aprinși cu mâna..."[28].

Să amintim, în sfârșit, că un rit de trecere colectivă prin foc mai supraviețuiește încă în anumite regiuni ale Greciei: cu toate că a fost integrat devoțiunii creștine populare, ritul este incontestabil

arhaic; nu numai precreştin, ci poate chiar pre-indo-european. Un detaliu ne pare important; insensibilitatea la foc şi incombustibilitatea sunt obţinute prin rugăciuni şi post; „credinţa" joacă un rol esenţial şi trecerea pe jar se face câteodată în stare de extaz[29].

Există, în consecinţă, o perfectă continuitate între asemenea tehnici mistice, de la culturile din stadiul paleolitic până la religiile moderne. Adevărata semnificaţie a „căldurii magice" şi a „stăpânirii focului" nu este greu de ghicit: aceste „puteri miraculoase" indică accesul la o anumită stare extatică sau, pe alte planuri culturale (în India, de exemplu), la o stare necondiţionată, de o perfectă libertate spirituală. „Stăpânirea focului" şi insensibilitatea atât la cel mai cumplit frig, cât şi la căldura rugului semnifică practic faptul că şamanul sau yoginul şi-au depăşit condiţia umană şi că ei participă deja la condiţia „spiritelor"[30].

SIMŢURILE, EXTAZUL ŞI PARADISUL

La nivelul religiilor arhaice, participarea la condiţia spiritelor este apanajul prin excelenţă al misticilor şi al magicienilor. Egalii „spiritelor", şamanii, sunt „incombustibili", „zboară" prin aer, devin invizibili. Trebuie să atragem atenţia aici asupra unui fapt important: experienţa supremă a şamanului este extazul, transa. În timpul acestei transe şamanul întreprinde, *în spirit*, lungi călătorii periculoase, mistice, până la cel mai înalt Cer, pentru a-l întâlni pe Zeu, urcă pe Lună sau coboară în Infern etc. Cu alte cuvinte, experienţa şamanului, extazul, se sfârşeşte *dincolo de senzorialitate*; este o experienţă în care nu intervine şi în care nu se angajează decât „sufletul", şi nu fiinţa lui integrală, cu trup şi suflet; extazul înseamnă separarea „sufletului", adică anticiparea experienţei morţii.

Totul e foarte natural: cunoscând deja prin iniţiere moartea şi reînvierea, şamanul poate cu multă uşurinţă împrumuta condiţia unui dezincarnat; el poate exista ca „suflet" fără ca separarea de

corp să-i fie fatală. Fiecare transă este o nouă „moarte" în timpul căreia sufletul abandonează trupul şi călătoreşte în toate regiunile cosmice. Or, cu toate că extazul şamanic este universal considerat ca proba supremă a „sfinţeniei", el nu reprezintă mai puţin în ochii primitivilor *o decădere în comparaţie cu situaţia primordială a şamanilor*. Într-adevăr, tradiţiile vorbesc de un timp în care şamanii întreprindeau *in concreto* călătoria lor la Cer; se susţine chiar că se păstrează amintirea unei epoci în care ei zburau *realmente* dincolo de nori. Aşa că extazul, această experienţă mistică realizată numai *în spirit*, este considerat inferior unei situaţii anterioare în care şamanul realiza chiar cu trupul aceste miracole: zborul magic, ascensiunea la Cer, coborârea în Infern. „Stăpânirea focului" este una din rarele probe concrete ale „unui miracol" *real*, obţinut în condiţii carnale; acesta este, de altfel, motivul marii importanţe acordate acestei practici în toate zonele şamanice. *E proba prin care şamanul dovedeşte că participă la condiţia „spiritelor", continuând să existe ca fiinţă carnală*: proba că „sensibilitatea" poate fi transmutată fără să fie anulată, că şi-a depăşit condiţia umană fără ca aceasta să fie distrusă, ci doar restaurată în perfecţiunea sa primordială (asupra acestui motiv mitic al perfecţiunii primordiale vom reveni imediat).

Chiar în legătură cu „stăpânirea focului" se constată o decadenţă în raport cu situaţia anterioară. Populaţia maori pretinde că strămoşii ei puteau traversa o groapă uriaşă plină de cărbuni încinşi, dar în zilele noastre acest ritual a dispărut. Se spune că odinioară la Mbenga şanţul era mult mai larg şi că trecerea se repeta de trei, patru ori[31]. După părerea buriaţilor, „în timpurile de odinioară" fierarul-şaman aţâţa focul cu limba şi prindea fierul topit cu mâna. Dar Sandschejev, care a asistat la o asemenea ceremonie, n-a văzut cu ochii lui decât atingerea fierului înroşit cu piciorul (Cf. *Le Chamanisme*, p. 410). Populaţia paviotso mai pomeneşte încă de „vechii şamani" care luau cărbuni încinşi cu gura şi apucau nepăsători fierul înroşit (*ibid*., p. 271). Ciukcii, koriacii, tunguşii ca şi populaţia selk'nam din Ţara de Foc sunt de

acord că „vechii șamani“ erau mult mai puternici și că astăzi șamanismul e în declin (*ibid.*, pp. 227, 231 etc.). Iacuții își amintesc cu nostalgie de timpurile în care șamanul zbura pe bidiviul lui până la cer: putea fi văzut, îmbrăcat în fier de sus până jos, plutind printre nori cu tamburina după el (*ibid.*, p. 212).

Decadența șamanismului actual este un fenomen istoric care se explică în parte prin istoria religioasă și culturală a popoarelor arhaice. Dar în tradițiile pomenite de noi e vorba despre altceva, și anume despre un mit al *decadenței șamanului*, căci ele păstrează amintirea timpurilor în care șamanul nu zbura spre cer *în extaz*, ci concret; *in illo tempore* ascensiunea nu se făcea „în spirit“, ci în corp. Starea „spirituală“ semnifică deci o cădere în comparație cu situația anterioară, în care extazul nu era necesar, pentru că *nu exista posibilitatea separării între suflet și corp, adică nu exista moartea*. Apariția Morții a frânt unitatea omului integral, separând sufletul de corp, limitând supraviețuirea numai la principiul „spiritual“. Cu alte cuvinte, pentru ideologia primitivă *experiența mistică* actuală este inferioară *experienței sensibile a omului primordial*.

Într-adevăr, cum am văzut mai sus (p. 66), conform miturilor, Strămoșul, sau Omul primordial, nu cunoștea moartea, nici suferința, nici munca; el trăia în pace cu animalele și urca fără efort la Cer pentru a-l întâlni direct pe Zeu. O catastrofă a întrerupt comunicațiile între Cer și Pământ și de atunci s-a instaurat condiția actuală a omului, definită prin temporalitate, suferință și moarte.

Or, în timpul transei, șamanul se străduiește *să anuleze această condiție umană* — adică consecințele „căderii“ — și *să se reintegreze condiției omului primordial* despre care ne vorbesc miturile paradisiace. Extazul reactualizează provizoriu starea inițială a umanității întregi. Cu singura deosebire că șamanul nu mai urcă la Cer în carne și oase, cum o făcea omul primordial, ci numai în spirit, pe calea extazului.

Se înțelege atunci de ce extazul șamanic e privit ca o decădere: el este o experiență pur „spirituală“ care nu se poate măsura cu puterile „vechilor șamani“ care, fără a reuși să anuleze complet condiția umană, erau capabili totuși să producă miracole și mai ales să zboare la Cer *in concreto*. „Vechii șamani“ erau ei înșiși deci reprezentanții unei umanități decăzute, care se străduiau să se reintegreze condiției paradisiace de dinaintea „căderii“.

Această devalorizare a *extazului*, însoțită de înalta stimă pentru „puteri“, semnifica, după părerea noastră, nu disprețul pentru „spiritualitate“, nici frica admirativă în fața „magiei“, ci nostalgia unui Paradis pierdut, setea de a cunoaște direct *prin simțuri* atât Divinitatea, cât și zonele inaccesibile ale realității. Cu alte cuvinte, s-ar putea spune că omul primitiv dorește să întâlnească sacrul încorporat și, în consecință, *ușor accesibil*. Așa se explică hierofanizarea Cosmosului, faptul că oricare obiect poate încorpora sacrul. Nu trebuie să deducem din asta o „inferioritate mentală“ a primitivului: capacitatea sa de abstractizare și de speculație a fost oportun pusă în evidență de numeroși observatori. „Nostalgia Paradisului“ ține mai mult de impulsurile profunde ale omului care, dorind să participe la sacru prin *totalitatea ființei sale*, descoperă că această totalitate nu este decât aparentă și că în realitate chiar ființa lui s-a constituit sub semnul unei rupturi.

1953

NOTE

[1] A se vedea exemple în cartea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 26 sq., 30 sq.

[2] Ake Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus* (Lund–Kopenhagen, 1939), pp. 11, 100 sq., 122 sq., și *passim*. A se vedea critica metodei lui Ohlmarks în cartea noastră *Le Chamanisme*, pp. 36 sq.

[3] G. A. Wilken, *Het Shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel's* (Gravenhage, 1877), *passim*. Dar cercetările ulterioare asupra șamanismului indonezian n-au confirmat această ipoteză: fenomenul este infinit mai complex: cf. *Le Chamanisme*, pp. 304 sq.

[4] Pentru toate acestea, vezi *Le Chamanisme*, pp. 41 sq.

[5] Nadel, citat în *Le Chamanisme*, pp. 42 sq.

[6] Cf. cartea noastră *Le Chamanisme*, pp. 116 sq., 125 sq. etc.

[7] În orizontul spiritual al șamanismului acest termen nu implică cu necesitate o judecată de valoare negativă. „Demonii" sunt în majoritatea cazurilor Strămoși-șamani și, în consecință, Maeștrii inițierii. Caracterul lor „demoniac" ține de faptul că ei torturează pe candidat și-l dau morții; dar aceste suferințe și această „moarte" sunt de structură inițiatică și urmăresc transmutația condiției profane într-o condiție supraumană.

[8] Asupra acestui simbolism, vezi *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 306 sq., 340 sq., și *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 38 sq.

[9] G. W. Ksenofontov, *Legendy i raskazy o shamanach u jakutov, burjat i tungusov* (ed. a II-a, Moscova, 1930), pp. 76 sq.

[10] „Zborul" hainelor constituie o notă caracteristică a ședințelor șamanice la eschimoși.

[11] K. Rasmussen, citat în *Le Chamanisme*, p. 69.

[12] Knud Rasmussen, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos* (Report of the Fifth Thule Expedition, 1921–1924, IX, Copenhaga, 1932), p. 27.

[13] M. Gusinde, *Die Feuerland Indianern*: Band. I, *Die Selk'nam* (Modling bei Wien, 1937), p. 751.

[14] M. Gusinde, *op. cit.*, pp. 784 sq.

[15] Ernesto de Martino, „Percezione extrasensoriale e Magismo etnologico" (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 18, 1942, pp. 1–19: 19–20, 1943–1946, pp. 31–84); id., *Il Mondo magico. Prolegomeni a una Storia del Magismo* (Torino, 1948). Cf. și O. Leroy, *La Raison primitive* (Paris, 1927), pp. 41 sq.; Betty M. Humphrey, „Paranormal occurrences among preliterate peoples" (*Journal of Parapsychology*, VIII, 1944, pp. 214–229). Se va găsi bibliografia cercetărilor recente de psihologie paranormală în volumul colectiv (editat de Rhine, Greenwood etc.) *Extra-Sensory Perception after sixty years* (New York, 1940) și în R. Amadou, *La Parapsychologie* (Paris, 1954).

[16] R. G. Trilles, *Les Pygmées de la fôret équatoriale* (Paris, 1932), pp. 193, 180 sq., 144 sq.; E. de Martino, *op. cit.*, pp. 25 sq.

[17] D. Leslie, *Among the Zulu and Amatongos* (ed. a II-a, Edinburg, 1875) citat de A. Lang, *The making of religion* (ed. a II-a, Londra, 1909), pp. 68 sq.; E. de Martino, *op. cit.*, p. 28.

[18] Documentația esențială reprodusă de Martino, pp. 29–35.

[19] Waldemar G. Bogoraz, *The Chukchee* (The Jesup North Pacific Expedition, vol. VII, 1907: Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. XI), pp. 435 sq.; de Martino, *op. cit.*, pp. 46 sq.; cf. și *Le Chamanisme*, p. 229 sq.

[20] De Martino, pp. 71 sq. Alte exemple de „bravuri șamanice" sunt înregistrate în cartea noastră *Le Chamanisme*.

[21] *Samāña Phalla Sutta*, 87 sq.; *Dīghanikāya*, I, p. 78 sq. Cf. și M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, p. 184.

[22] Cf., de exemplu, Ake Hultkrantz, *Conception of soul among North American Indians* (Stockholm, 1953), pp. 418 sq.

[23] *Kevaddha Sutta*, 4 sq.; *Dīghanikāya*, I, 212 sq.; cf. *Yoga*, pp. 185–186.

[24] Shirokogorov, citat în *Le Chamanisme*, p. 114.

[25] Alexandra David-Neel, *Mistiques et magiciens du Thibet* (Paris, 1929), pp. 328 sq.

[26] Asupra ceremoniei de la Rarotonga, vezi W. W. Gudgeon, „The-Umu-Ti, or Firewalking Ceremony" (*The Journal of the Polynesian Society*, VIII, 1899), Cf. și E. de Martino, *Il Mondo magico*, pp. 29 sq.

[27] Cf. raportul detaliat din cartea lui Olivier Leroy, *Les hommes Salamandres. Sur l'incombustibilité du corps humain* (Paris, 1931).

[28] Cl. Huart, citat în *Le Chamanisme*, p. 361.

[29] C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Trace* (Atena, 1945), pp. 34 sq.; *Revue métapsychique*, nr. 23, mai-iunie, 1953, pp. 9–19.

[30] Vezi mai sus p. 76.

[31] E. de Martino, *Il Mondo magico*, pp. 174–175.

Capitolul VI

SIMBOLISMUL ASCENSIUNII ȘI „VISELE TREZE"

ZBORUL MAGIC

În linia teoriilor sale asupra Suveranității, A. M. Hocart consideră ideologia „zborului magic" solidară și, în ultimă instanță, tributară instituției regilor-zei. Regii Asiei sud-orientale și ai Oceaniei erau purtați pe umeri pentru că, asimilați zeilor, nu trebuiau să atingă pământul; asemeni zeilor, „ei zburau prin aer"[1]. Cu toată expresia ei rigidă, caracteristică marelui antropolog englez, ipoteza nu era lipsită de interes. Ideologia regală implică, sub o formă sau alta, ridicarea la Cer. Într-un studiu de mare răsunet, pe marginea căruia s-a născut apoi o întreagă literatură, E. Bickermann a arătat că apoteoza împăratului roman comporta o ascensiune de acest gen[2]. Apoteoza imperială are o istorie foarte veche, o preistorie, s-ar putea spune, în lumea orientală. Studiind recent ideologia regală și modelul *(pattern)* ritual al Suveranilor din Orientul Apropiat antic, G. Widengren a pus strălucit în valoare acest complex ascensional: cu toate inevitabilele divergențe datorate varietății culturilor și modificărilor impuse de istorie, simbolismul și scenariul ascensiunii Suveranului s-au conservat timp de milenii. Mai mult: același *pattern* s-a menținut în imaginea exemplară și în biografia mitică a Mesagerului divin, a Alesului, a Profetului[3].

O situație analoagă se întâlnește și în China. Primul Suveran care, după tradiție, a reușit să zboare a fost împăratul Chouen (2258–2208, după cronologia chineză): cele două fiice ale

împăratului Yao, redutabile magiciene, după cum se vede, îi revelează lui Chouen arta de a „zbura ca o pasăre". Mai există și alte exemple de împărați zburând prin aer. B. Laufer a dovedit cu prisosință că „zborul magic" era în China o obsesie care explică mulțimea legendelor referitoare la care sau la alte aparate zburătoare[4]. Se cunosc chiar exemple de răpiri-apoteoze: Hoang-ti, Suveranul Galben, a fost ridicat la Cer de către un dragon bărbos împreună cu femeile și consilierii săi, șaptezeci de persoane cu totul.

Dar detaliul că împăratul Chou învățase arta de a zbura de la două magiciene ne lasă să bănuim că acest complex mitico-ritual nu este o creație a ideologiei regale. Într-adevăr, termenii „savant cu pene" sau „oaspete cu pene" desemnează pe preotul taoist. „A urca la Cer zburând" se spune în chineză în felul următor: „cu ajutorul penelor de păsări el a fost transformat și urcat la cer ca un nemuritor"[5]. Taoiștii și alchimiștii aveau puterea de a se ridica în aer[6]. Cât despre penele de păsări, ele constituiau unul din simbolurile cele mai frecvente ale „zborului șamanic" și sunt amplu atestate în cea mai veche iconografie chineză[7].

Este inutil să arătăm în acest capitol în detaliu, și pentru fiecare dintre ariile culturale menționate ocazional, că zborul celest nu este monopolul Suveranilor, că el aparține și magicienilor, înțelepților și misticilor de tot felul. Să constatăm numai că „zborul magic" depășește sfera suveranității și precede cronologic constituirea ideologiei regale. Suveranii sunt capabili să se urce la Cer pentru că ei nu mai participă la condiția umană. Or, ei nu sunt nici singurele, nici primele ființe umane care au realizat o asemenea mutație ontologică. Nu ne propunem deci să decelăm și să descriem situația existențială care a făcut posibilă cristalizarea acestui vast ansamblu de mituri, rituri și legende referitoare la „zborul magic".

Trebuie să spunem acum că depășirea condiției umane nu implică obligatoriu „divinizarea", concept esențial totuși în ideologia Suveranilor divini. Alchimiștii chinezi și indieni,

yoginii, înțelepții, misticii, ca și vrăjitorii și șamanii nu pretind a fi zei, cu toate că sunt capabili să zboare. Comportamentul lor probează înainte de toate participarea la condiția „spiritelor" și vom aprecia imediat importanța pe care o prezintă o asemenea participare pentru înțelegerea antropologiei arhaice.

Să încercăm mai întâi o primă orientare în imensul dosar al „zborului magic". Se cuvine să distingem două mari categorii de fapte: 1) grupul de mituri și legende privind aventurile aeriene ale Strămoșilor mitici, acele *Märchen* de tip *Magische Flucht* și, în general, toate legendele referitoare la oamenii-păsări (sau purtând pene de păsări); 2) grupul de rituri și credințe implicând experiența concretă a „zborului" sau a ascensiunii celeste. Mai ales documentele din această a doua categorie ne par susceptibile de a revela situația spirituală care a făcut posibilă articularea complexului de care ne ocupăm. Or, caracterul extatic al ascensiunii nu poate fi pus la îndoială. După cum se știe, tehnicile extazului fac parte din fenomenul general cunoscut sub numele de șamanism. Consacrând un întreg volum analizei acestui fenomen, ne vom mulțumi aici să reamintim rezultatele care interesează direct studiul nostru. „Zborul" semnifică plastic capacitatea anumitor indivizi privilegiați de a-și abandona corpul și de a călători „în spirit" în cele trei regiuni cosmice. Se întreprinde „zborul", adică se provoacă extazul (care nu implică obligatoriu transa) fie pentru a însoți sufletul animalului sacrificat până la cel mai înalt Cer și a-l prezenta drept ofrandă Zeului celest, fie pentru a căuta sufletul bolnavului pe care-l bănuiesc rătăcit sau furat de demoni — și în acest caz călătoria se poate efectua tot atât de bine pe orizontală, în regiuni îndepărtate sau pe verticală, în Infern — , fie, în sfârșit, pentru a călăuzi sufletul celui mort spre ultima lui locuință. Bineînțeles, în afara acestor călătorii extatice cu scop religios colectiv se mai întâmplă că șamanul primește sau caută starea extatică pentru propriile sale nevoi spirituale. Oricare ar fi sistemul socioreligios care determină și legalizează funcția șamanului, ucenicul-șaman trebuie să înfrunte probele unei

inițieri comportând experiența unei „morți" și a unei „reînvieri" simbolice. În timpul inițierii sufletul ucenicului este obligat să călătorească la Cer sau în Infern. Este evident că „zborul șamanic" echivalează cu o moarte rituală: sufletul abandonează corpul și zboară în regiuni inaccesibile muritorilor de rând. Prin extaz, șamanul devine egalul zeilor, al morților, al spiritelor: capacitatea de a „muri" și de a „reînvia", adică de a-și părăsi și de a-și regăsi după voință trupul, denotă că el a depășit condiția umană.

Nu e aici locul să insistăm asupra mijloacelor cu care șamanii obțin extazul. Să notăm numai că ei pretind că pot zbura oricum: fie asemeni păsărilor, fie călare pe un bidiviu sau pe o pasăre, fie înălțându-se așezați pe toba lor[8]. Acest instrument specific șamanic joacă un rol important în pregătirea transei; astfel, șamanii din Siberia și Asia Centrală afirmă că ei călătoresc prin aer așezați pe toba lor. Aceeași tehnică extatică se întâlnește și în Tibet, la preoții Bon-po[9]; se întâlnește chiar și în culturile unde șamanismul, în sensul riguros al cuvântului, este mai puțin răspândit, în Africa, de exemplu[10].

Deci, în experiența extatică a ascensiunii trebuie căutată situația existențială originară, responsabilă de simbolurile și imaginile referitoare la „zborul magic". Ar fi inutil să identifici „originea" unui asemenea complex simbolic într-un anumit ciclu cultural sau într-un anumit moment al istoriei umanității. Cu toate că sunt specifice șamanismului *stricto sensu,* extazul și ritualurile, credințele, simbolismele solidare acestora sunt pe larg atestate în toate culturile arhaice. Foarte probabil, experiența extatică sub numeroasele ei aspecte și condiția umană coexistă, în sensul că ea face parte integrantă din ceea ce numim un proces de conștientizare, proces prin care omul își descoperă situația sa specifică în Cosmos.

Toate acestea devin și mai clare dacă luăm în considerare celălalt grup de fapte, referitoare la miturile și legendele „zborului". Pentru studiul nostru este indiferent dacă epicul conținut în unele mituri și legende depinde direct de o experiență

extatică reală (transă de tip șamanic), e o creație onirică sau un produs al imaginației în stare pură. Dintr-un anumit punct de vedere, oniricul și imaginarul participă la magia extazului: vom vedea imediat ce sens trebuie acordat acestei participări. Să reamintim de pe acum că psihologiile profunzimilor au recunoscut dimensiunii imaginarului valoarea unei dimensiuni vitale, de o importanță primordială pentru ființa umană în totalitatea ei. Experiența imaginară este constitutivă pentru om, la fel ca și experiența diurnă și activitățile practice. Cu toate că structura realității sale nu poate fi omologabilă structurilor realităților „obiective" ale existenței practice, lumea imaginarului nu este „ireală". Vom măsura imediat importanța creațiilor sale pentru antropologia filosofică.

Ceea ce ne uimește mai întâi în mitologiile și folclorul „zborului magic" e arhaismul și difuziunea lor universală. S-a căzut de acord că tema acelei *Magische Flucht* este dintre cele mai vechi motive folclorice, se găsește pretutindeni și în straturile arhaice de cultură[11]. Nu este vorba propriu-zis de „un zbor", ci de o fugă vertiginoasă, în majoritatea timpului în direcție orizontală, cu atât mai explicabil, dacă ideea fundamentală a povestirii este, cum cred folcloriștii, salvarea unui tânăr erou din Regatul Morții și urmărirea lui de către o Figură terifiantă personificând Moartea. Ar fi interesant să analizăm mai adânc decât o putem noi face aici structura spațiului în care are loc fuga magică: vom regăsi toate elementele angoasei, efortul suprem de a scăpa de un pericol iminent, de a se elibera de o teribilă prezență. Eroul fuge întrecând caii din poveste, întrecând vântul, fuge repede ca gândul — și numai în final reușește să scape de urmăritor. Remarcăm că nu zboară la Cer, că nu evadează în sus, în pură verticalitate. Universul spațial al acelei *Magische Flucht* rămâne cel al oamenilor și al Morții: el nu este niciodată transcendat. Viteza atinge o intensitate fantastică și totuși nu există nici o ruptură în spațiu. Divinitatea nu intervine în acest coșmar, în această fugă a omului în fața Morții; numai animalele favorabile

și zânele îl ajută pe erou; el aruncă obiecte vrăjite peste umăr, care se transformă în grandioase obstacole naturale (munți, păduri, mări) și care-l ajută în cele din urmă să scape. Nimic comun cu „zborul". Dar din acest univers de angoasă și de viteză vertiginoasă este important să degajăm o notă esențială: efortul desperat *de a scăpa* de o prezență monstruoasă, efortul de *a se elibera*.

Spațiul se prezintă cu totul altfel în nenumăratele mituri, povești și legende referitoare la ființele umane sau supraumane care zboară spre Cer și circulă libere între Pământ și Cer, fie cu ajutorul penelor de păsări, fie cu alte mijloace. Nu viteza cu care zboară, nici intensitatea dramatică a călătoriei aeriene caracterizează acest complex mitico-folcloric, ci faptul că *greutatea este anulată*, că se efectuează o mutație ontologică în însăși ființa umană. Nu avem posibilitatea să trecem în revistă toate speciile și variantele „zborului" și ale comunicațiilor între Pământ și Cer. E suficient să spunem că motivul este universal răspândit[12] și că el este solidar cu un întreg grup de mituri privind atât originea celestă a primilor oameni, cât și situația paradisiacă a acelui *illud tempus* primordial când Cerul era foarte aproape de Pământ și Strămoșul mitic putea să ajungă ușor până la el, escaladând un munte, un arbore ori o liană (a se vedea mai sus pp. 66 sq.).

Pentru scopul pe care ni l-am propus, un fapt este important: motivul „zborului" și al ascensiunii celeste este atestat la toate nivelurile culturilor arhaice, atât în ritualurile și mitologiile șamanilor și ale extaticilor, cât și în mitologiile și folclorul altor membri ai societății, care nu pretind să se singularizeze prin intensitatea experienței religioase. Altfel spus, ascensiunea și „zborul" fac parte dintr-o experiență comună întregii umanități primitive. Istoria ulterioară a simbolismului ascensiunii arată că această experiență constituie o dimensiune profundă a spiritualității. Să reamintim importanța pe care au căpătat-o simbolurile sufletului-pasăre, ale „aripilor sufletului" etc., și, de asemenea, importanța imaginilor care exprimă viața spirituală ca pe o „elevație", experiența mistică adevărată ca pe o ascensiune etc.

Numărul documentelor la dispoziția istoricului religiilor este atât de mare că orice enumerare de motive și simboluri riscă să fie incompletă. Va trebui, astfel, să ne mulțumim cu câteva referiri la simbolismul păsării[13]. Probabil că tema mitico-rituală „pasăre–suflet–zbor extatic" era deja constituită în epoca paleolitică; într-adevăr, se pot interpreta în acest sens anumite desene din Altamira (omul cu mască de pasăre) și celebrul relief de la Lascaux (omul cu cap de pasăre) în care Horst Kirchner a văzut reprezentarea unei transe șamanice[14]. Cât despre concepțiile mitice ale sufletului-pasăre și ale pasării-psihopomp, ele au fost suficient studiate pentru a ne mulțumi cu o singură referință. Un întreg ansamblu de simboluri și semnificații având ca subiect viața spirituală și mai ales puterea inteligenței este solidar cu imaginile „zborului" și ale „aripilor". „Zborul" semnifică inteligența, înțelegerea lucrurilor secrete și a adevărurilor metafizice. „Inteligența *(manas)* este cea mai rapidă dintre păsări", spune *Rig-Veda*, VI, 9, 5. Și *Pañcavimça Brâhmaṇa, VI*, 1, 13, precizează: „Cel care înțelege are aripi". Se vede în ce sens imaginea arhaică și exemplară a „zborului" se încarcă de noi semnificații descoperite în urma unor noi conștientizări. Vom reveni asupra procesului unor asemenea revalorizări.

Extremul arhaism și universala difuziune a simbolurilor, miturilor și legendelor referitoare la „zbor" pun o problemă care depășește orizontul istoricului religiilor și trece în planul antropologiei filosofice. Totuși, nu trebuie s-o neglijăm: era de altfel în intenția noastră de a arăta că documentele etnografiei și ale istoriei religiilor, în măsura în care ele exprimă situații spirituale originare, sunt susceptibile de a interesa și pe fenomenolog și pe filosof. Or, dacă luăm în considerare întregul ansamblu al „zborului" și toate simbolismele paralele, semnificația lor se revelează din capul locului: toate traduc o ruptură efectuată în Universul experienței cotidiene. Este evidentă dubla intenționalitate a acestei rupturi: prin „zbor" se obțin *transcendența* și *libertatea*. Inutil să adăugăm că termenii desemnând „transcendență"

și „libertate" nu sunt atestați la nivelurile arhaice de cultură asupra cărora ne-am oprit — dar experiența există și acest fapt are importanță. Pe de o parte, el dovedește că rădăcinile libertății trebuie căutate în profunzimile psihicului și nu în condițiile create de anumite momente istorice; altfel spus, dorința de libertate absolută face parte din nostalgiile esențiale ale omului, oricare ar fi stadiul său de cultură și forma sa de organizare socială. Creația, infinit reluată, a acestor nenumărate Universuri imaginare în care spațiul este transcendat și greutatea anulată, spune mult despre veritabila dimensiune a ființei umane. Dorința de a rupe legăturile care-l țin prins de pământ nu este rezultatul presiunii cosmice sau al unei precarități economice — ea constituie omul ca ființă viețuitoare, bucurându-se de un mod de a fi unic în lume. O asemenea dorință de a se elibera de limitele simțite ca o decădere, de a recupera spontaneitatea și libertatea, dorință exprimată în exemplul de care ne ocupăm, de simbolurile „zborului", trebuie așezată printre caracteristicile specifice omului.

Ruptura de nivel efectuată prin „zbor" semnifică, pe de altă parte, un act de transcendență. Nu este lipsit de importanță faptul că întâlnim, chiar în stadiile cele mai arhaice de cultură, dorința de a depăși „prin înălțare" condiția umană, de a o transmuta printr-un exces de „spiritualitate". Toate miturile, riturile și legendele la care ne-am referit se pot traduce prin nostalgia de a vedea corpul uman comportându-se în „spirit", de a transmuta modalitatea corporală a omului într-o modalitate a spiritului.

Pentru a preciza și completa aceste câteva observații ar fi necesare analize detaliate. Nu e locul să le întreprindem aici. Dar pentru că anumite concluzii ni se impun, ne vom mulțumi numai să le schițăm. Prima este de ordin general, ea interesează istoria religiilor în ansamblu. Observam în altă parte că, chiar acolo unde viața religioasă nu era dominată de zei uranieni, simbolismul ascensiunii celeste continuă să existe și să exprime mereu *transcendentul*[15]. Ni se pare, în consecință, că descrierea unei religii exclusiv pe baza instituțiilor sale specifice și a temelor sale

mitologice dominante nu o epuizează: e ca și cum ai judeca un om numai după comportamentul lui în public, lăsând deoparte pasiunile sale secrete, nostalgiile, contradicțiile existențiale și tot universul său imaginar, care pentru el sunt mai importante decât opiniile gata făcute pe care le proclamă. Dacă, procedând la descrierea unei religii oarecare s-ar ține seama și de simbolismele implicite ale miturilor, legendelor, poveștilor care fac parte din tradiția orală și, de asemenea, de simbolismele atestate în structura locuinței și a diverselor obiceiuri — s-ar descoperi o întreagă dimensiune a experienței religioase, care pare absentă sau abia sugerată în cultul public și în mitologiile oficiale. Că acest grup de credințe implicite au fost „refulate", camuflate sau pur și simplu „decăzute" din viața religioasă, este o altă problemă, la care nu ne vom opri aici. Ne mulțumim să arătăm de ce nu se poate cunoaște și descrie o religie fără să se țină seamă de conținuturile religioase implicite, semnificate prin simboluri.

Revenind la problema noastră particulară, este important să precizăm faptul următor: cu toate multiplele și diversele revalorizări pe care simbolismele „zborului" și ale ascensiunii le-au suferit în cursul istoriei, solidaritatea lor structurală este încă discernabilă. Cu alte cuvinte, oricare ar fi conținutul și valoarea acordată experienței ascensionale în multiplele religii în care „zborul" și ascensiunea joacă un rol important, cele două note esențiale pe care le-am subliniat mai sus subzistă întotdeauna: transcendența și libertatea, obținute și una și alta printr-o ruptură de nivel și semnificând o mutație ontologică a ființei umane. Numai în măsura în care nu împărtășesc condiția umană și numai în măsura în care sunt „liberi", Suveranilor li se acordă faima de a putea zbura prin aer. Din aceleași motive, yoginii, alchimiștii, sfinții *(arhat)* sunt capabili să se miște în voie, să zboare sau să dispară. E suficient să analizăm atent faptele indiene ca să ne dăm seama de inovațiile considerabile aduse de experiențele spirituale succesive și noile conștientizări care s-au produs în lunga istorie a Indiei. În lucrările noastre anterioare se

vor găsi dezvoltări mai amănunțite[16]: aici ne vom mulțumi numai cu câteva indicații. Să reamintim că „zborul" este atât de caracteristic acelor *arhat* budiști că termenul *arahant* a dat verbul singalez *rahatve*, „a dispărea", „a trece brusc dintr-un loc în altul". Evident, avem de-a face în acest caz cu o temă folclorică (înțeleptul–magician zburător), care a șocat atât de tare imaginația populară încât a fost tradusă într-o creație lingvistică. Dar mai trebuie luat în considerare și sensul specific al „zborului" acelor *arhat*, sens solidar cu experiența lor spirituală, care proclamă transcendența condiției umane. În general, se poate spune că acești *arhat* — ca și toți acei *jnanin* sau yogini — sunt *kamacarin*, ființe „care se mișcă în voie". Ceea ce îl implică, cum spunea Coomaraswamy, pe *kamacarin* „is the condition of one who being in the Spirit no longer needs to move at all in order to be anywhere"[17]. Ananda Coomaraswamy amintește că expresia uzuală pentru „a dispărea" este *antardhānam gam*, care tradus literal înseamnă „a merge într-o poziție interioară". În *Kālingabodhi Jātaka*, zborul prin aer depinde de „îmbrăcarea trupului într-un veșmânt al contemplației" *(jhāna vethanena)*[18]. Aceasta înseamnă a afirma că, la nivelul purei cunoașteri metafizice, „zborul" sau „ascensiunea" sunt clișee tradiționale utilizate nu numai pentru a exprima o translocație fizică, ci un fel de simultaneitate spațială obținută prin inteligență.

Și mai interesante sunt pentru studiul nostru imaginile în care transcendența condiției umane este semnificată prin capacitatea acestor *arhat* de a zbura prin acoperișurile caselor. Textele budiste vorbesc despre acești *arhat* care „zboară prin aer, sfărâmând acoperișul palatului"[19], care „zburând prin propria lor voință sfărâmă acoperișul casei și, trecând prin el, se înalță în aer"[20], cum era acel *arhat* Moggalāna care „sfărâmând cupola dispare în aer"[21]. Acest simbolism e susceptibil de o dublă interpretare: pe planul fiziologiei subtile și al experienței mistice este vorba de un „extaz" și deci de un zbor al sufletului prin *brahmarandhra*[22]; pe plan metafizic, este vorba de o abolire a

lumii condiționate. „Casa“ fiind echivalentul Universului, a sfărâma acoperișul casei înseamnă pentru acel *arhat* a transcende lumea și a se înălța în sus. Oricare ar fi distanța care separă mitologiile și folclorul arhaic al „zborului“ de transcendența lumii obținută în India cu ajutorul tehnicilor mistice și ale cunoașterii metafizice, diversele imagini folosite sunt omologabile.

Ar fi necesar un studiu amplu asupra fenomenologiei levitației și asupra extazului ascensional la „magicieni“, adică la cei care pretind a fi obținut puterea translocației prin mijloace proprii, și la mistici. Ne-am putea da seama cu această ocazie de precizia și nuanțele pe care le cere descrierea fiecărui tip, fără să ne mai oprim la nenumăratele lor variante. E destul să amintim extazul ascensional al lui Zarathustra[23] și acel *mirāj* al lui Mahomed[24] pentru a ne convinge că, în istoria religiilor, ca peste tot de altfel, a compara nu înseamnă a confunda. Ar fi zadarnic să minimalizăm diferențele de conținut care separă diversele exemple de „zbor“, de „extaz“ și de „ascensiune“. Dar tot atât de zadarnic ar fi să nu recunoaștem solidaritatea de structură care se degajă din comparații. Or, în istoria religiilor, ca și în alte discipline ale spiritului, numai cunoașterea structurilor face posibilă înțelegerea semnificațiilor. Numai după ce am evidențiat structura simbolismului „zborului“ în ansamblul său putem înțelege semnificația lui dintâi; calea e deschisă atunci înțelegerii fiecărui caz în parte. Este deci important să nu uităm că la toate nivelurile de cultură, în ciuda diferențelor considerabile de contexte istorice și religioase, simbolismul „zborului“ exprimă aceeași anulare a condiției umane, transcendența și libertatea.

CEI ȘAPTE PAȘI AI LUI BUDDHA

Să examinăm acum un alt grup de imagini și simboluri pe care le-am mai amintit și care este solidar cu simbolismul „zborului“: ascensiunea la Cer cu ajutorul scărilor. Iată mai întâi un text

budist deosebit de interesant care ne arată până la ce punct imaginile tradiționale sunt susceptibile de o revalorizare metafizică.

„Abia născut, Bodhisattva își așază picioarele orizontal cu pământul și, întors spre nord, face șapte salturi, adăpostit sub o umbrelă albă. Cercetează roată împrejur toate ținuturile și zice cu vocea lui de taur: Sunt cel mai înalt din lume, sunt cel mai bun din lume, sunt cel mai bătrân din lume; aceasta este ultima mea naștere; pentru mine nu va mai fi o altă existență“ (*Majjhima-Nikāya*, III, p. 123). Această trăsătură mitică a Nativității lui Buddha este reluată cu anumite variante în literatura ulterioară de tip *Nikāya-Agama, Vinaya* sau în biografiile lui Buddha. Într-o lungă notă a traducerii sale din *Mahāprajñā-pāramitāsastra* de Nāgārjuna, Etienne Lamotte a grupat textele cele mai importante: Buddha face șapte pași într-o singură direcție, spre nord, sau în patru, șase sau zece direcții: el face acești pași cu picioarele întinse orizontal cu solul, stând pe un lotus sau la o înălțime de patru degete[25]. Frecvența primului motiv — șapte pași făcuți într-o singură direcție, spre nord — ne îndreptățește credința că celelalte variante (patru, șase sau zece direcții) sunt tardive și datorate poate integrării acestei teme mitice într-un simbolism mai complicat.

Să lăsăm deoparte pentru moment analiza diferitelor maniere în care Buddha atinge nordul (cu picioarele orizontale, așezat pe un lotus, planând) pentru a ne ocupa de simbolismul central al celor șapte pași. Studiind această temă mitică, Paul Mus a pus bine în evidență structura sa cosmologică și semnificația metafizică[26]. Într-adevăr, cei șapte pași îl duc pe Buddha în piscul lumii cosmice. Expresia „sunt cel mai înalt om din lume“ *(aggo'ham asmi lokassa)* nu înseamnă altceva decât *transcendența spațială* a lui Buddha. El atinge „creasta lumii“ *(lokkagge)* traversând cele șapte etaje cosmice care corespund, după cum se știe, celor șapte ceruri planetare. Pe de altă parte, monumentul cunoscut sub numele de „*prāsāda* cu șapte etaje“ simbolizează Lumea cu punctul ei cel mai înalt: nordul cosmic; din acest punct se atinge

Pământul suprem al lui Buddha (cf. Mus, *Barabudur*, p. 95 sq., 320 sq.).

Astfel, mitul Nativității afirmă cu cea mai clară precizie că Buddha abia născut transcende Cosmosul, anulează spațiul și timpul (devine „cel mai înalt" și „cel mai bătrân din Lume"). Simbolismul transcendenței este bine pus în evidență de diferitele maniere în care Buddha efectuează cei șapte pași. Fie că nu atinge pământul, fie că se ivesc lotuși sub picioarele lui, fie că merge la „orizontală" — el nu vine în nici un fel în contact cu lumea de aici. În ceea ce privește simbolismul picioarelor așezate orizontal cu pământul, Burnouf vorbește cel dintâi despre un text budist pe care Mus îl preia și-l comentează (*Barabudur*, p. 484): „Pe unde merge cel care conduce Lumea, locurile joase se ridică și locurile ridicate se unesc" etc. Sub picioarele lui Buddha, Pământul devine „neted", adică volumele sunt desființate și a treia dimensiune este anulată, expresie metaforică a transcendenței spațiale.

Interpretarea metafizică a simbolismului transcendenței spațiale atinge în speculația budistă ultimele limite. Dar acest simbolism nu este, evident, o creație budistă. Transcendența lumii prin urcarea la Cer este cunoscută încă din timpurile prebudiste. „Sacrificiul, în ansamblul lui, este corabia care duce la Cer" (*Satapatha Brāhmaṇa*, IV, 2, 5, 10). Mecanismul ritualului este o *dūrohana*, o „ascensiune dificilă". Oficiantul urcă scările *(ākramana)* stâlpului de sacrificiu și, ajuns în vârf, întinde mâinile (ca o pasăre aripile!) și strigă: „Am atins Cerul, am ajuns la Zei; am devenit nemuritor!" (*Taittirīya Samhitā*, 1, 7, 9). „Într-adevăr, sacrificantul își face o scară și o punte pentru a ajunge în lumea celestă" (*ibid.*, VI, 6, 4, 2)[27]. În aceste cazuri avem, evident, de-a face cu o credință în eficacitatea magico-religioasă a sacrificiului vedic; și încă nu cu „transcensiunea" Cosmosului, atât de evidentă în tema budistă a Nativității. Este important, totuși, să remarcăm analogia între pașii lui Buddha și „treptele" stâlpului de sacrificiu pe care oficiantul le urcă până-n vârf. În cele

două cazuri rezultatele sunt omologabile: se atinge punctul culminant al Universului, care echivalează cu Nordul cosmic sau cu „Centrul Lumii".

Trecerea lui Buddha prin șapte ceruri pentru a atinge „punctul cel mai de sus" — adică ascensiunea prin cele șapte etaje cosmice, corespunzând celor șapte ceruri planetare — este o temă care se integrează într-un complex simbolico-ritual comun Indiei, Asiei Centrale și Orientului Apropiat antic. Noi am studiat acest sistem de credințe și rituri în lucrarea noastră *Le Chamanisme* (pp. 237 sq., 423 sq. și *passim*), și ne luăm permisiunea de a îndruma pe lector spre această lucrare. Să observăm numai că „acești șapte pași ai lui Buddha" sunt analogi cu ascensiunea șamanului siberian la Cer, cu ajutorul crestăturilor practicate în coaja mesteacănului ceremonial (șapte, nouă sau douăsprezece crestături, simbolizând cele șapte, nouă sau douăsprezece ceruri) sau cu scara cu șapte trepte a inițiatului în misterele lui Mithra. Toate aceste ritualuri și mituri au o structură comună: Universul este conceput ca având șapte etaje suprapuse (i.e. șapte ceruri planetare); punctul cel mai înalt îl constituie fie Nordul cosmic, fie Steaua Polară, fie Empireul, formule echivalente ale aceluiași simbolism al „Centrului Lumii"; ridicarea la Cerul Suprem, adică actul transcenderii lumii, are loc aproape de „Centru" (templu, oraș regal, dar și arbore sacrificial, omologul Arborelui Cosmic, sau stâlp de sacrificiu asimilat acelei *Axis Mundi* etc.), pentru că într-un „Centru" se operează ruptura de niveluri și deci trecerea de la Pământ la Cer[28].

Revenind la tema nașterii lui Buddha, putem afirma cu siguranță că ne aflăm în fața unei reinterpretări a acestui simbolism arhaic al transcendenței. Principala diferență între cei Șapte Pași ai lui Buddha și ritualurile brahmanice, siberiene sau mithriace constă în orientarea religioasă și implicațiile lor metafizice diferite. Mitul Nașterii ne relevă transcenderea de către Buddha a acestei lumi păcătoase și pline de suferință. Ritualurile brahmanice și șamanice vizând ascensiunea celestă au ca scop participarea la lumea Zeilor, asigurarea unei condiții excelente după moarte sau

obținerea unui serviciu de la Zeul Suprem. Inițiatul în misterele lui Mithra întreprinde simbolic traversarea celor șapte ceruri pentru a se purifica de influența planetelor tutelare și a ajunge în Empireu. Dar structura tuturor acestor motive este identică: *se transcende lumea traversând cele șapte ceruri și atingând creasta cosmică, Polul.*

Cum remarcă Paul Mus, în cosmologia indiană punctul de unde s-a început Creația este vârful: „Creația se continuă în etape succesive de la acest vârf în jos". Polul nu este numai axa mișcărilor cosmice; este locul cel mai „vechi", pentru că începând de acolo s-a născut Lumea. Iată de ce Buddha strigă: „Eu sunt vârful Lumii... Eu sunt cel mai bătrân om din Lume". Atingând vârful cosmic *Buddha devine contemporan cu începutul Lumii.* El a anulat Timpul și Creația și se găsește în clipa atemporală care precede cosmogonia. E vorba deci de „*o* întoarcere înapoi", cu scopul de a se reintegra situației lumii primordiale, situație „pură" și incoruptibilă pentru că nu este încă angajată în Timp. „A te întoarce înapoi", a atinge punctul cel mai „vechi" al Lumii echivalează cu anularea duratei, aneantizarea operei Timpului. Strigând că este „cel mai bătrân din Lume", Buddha își proclamă transcendența în raport cu Timpul, tot așa cum declară că a transcendat Spațiul, ajungând în „vârful Lumii". Cele două imagini exprimă depășirea totală a condiției Lumii și reintegrarea într-o stare „absolută" și paradoxală, dincolo de Timp și Spațiu.

Să remarcăm un fapt, și anume că nu numai în cosmologia indiană Creația începe de la vârf. După tradițiile semite, Lumea a fost creată de la ombilic (imaginea Centrului) și astfel de idei nu sunt deloc rare. „Centrul Lumii" este obligatoriu locul cel mai „vechi" din Univers[29]. Dar nu trebuie să uităm că în perspectiva simbolismelor de care ne ocupăm „bătrânețea" înseamnă clipa în care Lumea a început să se dezvolte, deci momentul în care și-a făcut apariția Timpul; altfel spus, „bătrânețea" este o formulă a

Timpului primordial, a „primului Timp". „Bătrânețea" lui Buddha înseamnă că el s-a născut înaintea Lumii, el a văzut Lumea născându-se și Timpul ivindu-se.

Pe de altă parte, știm că ascensiunea rituală la Cer are loc întotdeauna într-un „Centru". Arborele șamanic se află obligatoriu în „Centrul Lumii" pentru că el este asimilat Arborelui Cosmic — tot așa cum în India stâlpul sacrificial *(yūpa)* nu este decât replica acelei *Axis Mundi*. Dar un simbolism analog este atestat chiar în structura templelor și a locuințelor umane. Din faptul că toate sanctuarele, palatele, orașele regale și, prin extensie, toate casele sunt simbolic situate în „Centrul Lumii" rezultă că în oricare dintre aceste construcții este posibilă ruptura de nivel; adică este posibilă în același timp transcendența spațială (ridicarea la Cer) și transcendența temporală (reintegrarea clipei primordiale în care Lumea nu se născuse încă). Ceea ce nu trebuie să ne surprindă, pentru că se știe că orice locuință umană este o *imago mundi* și că fiecare construcție a unei case noi reiterează cosmogonia. În cele din urmă, aceste simboluri solidare și complementare prezintă toate, în perspectiva proprie lor, aceeași semnificație: există pentru om o posibilitate de a transcende Lumea — spațial mergând „în sus" și temporal mergând „înapoi", „de-a-ndăratelea". Transcendând Lumea, de aici se recâștigă o situație primordială: starea plenară de la începutul Lumii, perfecțiunea primei clipe, când nimic nu era „pătat", nimic nu era „uzat", pentru că Lumea de-abia se născuse.

Prin mijloace multiple și plecând din puncte de vedere diferite, omul religios se străduiește mereu să se regenereze, să se reînnoiască, reintegrându-se periodic „perfecțiunii începuturilor", adică regăsind sursa primară a Vieții, când Viața, ca orice Creație, era încă *sacră* pentru că de-abia ieșise din mâinile Creatorului.

DUROHANA ȘI „VISUL TREAZ"

Se știe că zborul, ridicarea, ascensiunea prin urcarea treptelor sunt teme destul de frecvente în vis. Se întâmplă chiar că una din aceste teme devine motivul dominant al activității onirice sau imaginative. Ne permitem să reluăm un exemplu comentat și cu altă ocazie[30]. Julien Green nota în jurnalul său din 4 aprilie 1933: „În toate cărțile mele, ideea de frică sau de orice fel de emoție puternică pare legată într-o manieră inexplicabilă de o scară. Am observat ieri pe când treceam în revistă romanele pe care le-am scris... (urmează referințele). Mă întreb cum am putut să repet de atâtea ori acest efect fără să bag de seamă. Copil, visam că sunt urmărit pe o scară. Aceleași temeri le-a avut și mama mea în tinerețea ei; am moștenit probabil ceva de la ea..."

După tot ce am spus despre „cei șapte pași ai lui Buddha" se înțelege de ce scara este legată în cărțile lui Julien Green de „ideea de frică sau de orice emoție puternică". Scara este prin excelență simbolul trecerii de la un mod de a fi la altul. Mutația ontologică nu se operează decât printr-un ritual de trecere; și, într-adevăr, nașterea, inițierea, sexualitatea, căsătoria, moartea constituie în societățile tradiționale tot atâtea rupturi — și aceasta declanșează sentimente ambivalente de teamă și bucurie, de atracție și de repulsie. Din această cauză escalada nu simbolizează numai accesul la sacralitate, cum am văzut — ruptură de nivel prin excelență —, dar și moartea. Numeroase sunt tradițiile în care sufletul mortului urcă scările unui Munte sau se cațără într-un copac. Verbul „a muri" se exprimă în asiriană prin „a se agăța de un Munte" și în egipteană „a se agăța" este un eufemism pentru „a muri"[31]. În opera lui Julien Green, cum remarcă el însuși cu uimire, toate evenimentele dramatice — moartea, crima, revelația dragostei, apariția unei fantome — au loc pe o scară. Altfel spus, imaginația scriitorului regăsește spontan aceeași imagine exemplară a scării, de fiecare dată când unul dintre personajele sale înfruntă o experiență decisivă, prin care devine „un altul".

Freud interpretează ascensiunea pe o scară ca pe expresia camuflată a unei dorințe sexuale; interpretare unilaterală și într-un anumit fel simplistă pe care psihologii au corectat-o și au completat-o după aceea[32]. Dar chiar semnificația pur sexuală descifrată de Freud nu contrazice simbolismul scării în ansamblul său, căci actul sexual constituie și el „un ritual de trecere". A conchide că pacientul care, în visele sale, urcă treptele unei scări își satisface în acest fel o dorință sexuală ascunsă în subconștient este un alt fel de a spune că în profunzimea ființei sale acest pacient se străduiește să iasă dintr-o situație „împietrită", dintr-o situație negativă, sterilă. În cazul unei stări psihice în criză, visul în chestiune — tot cu aceeași semnificație pur sexuală atribuită de Freud — arată că dezechilibrul psihic ar putea să se rezolve prin actul sexual dorit, adică printr-o modificare atât de profundă a situației pacientului încât ea ar putea fi omologată cu o schimbare de comportament, adică a unui mod de a fi. Cu alte cuvinte, interpretarea freudiană a imaginii scării ca cifru al unei dorințe sexuale inconștiente își are locul perfect printre multiplele semnificații ale „trecerii" ilustrate de scară în ritualuri și în mituri.

Rămâne de știut dacă metoda reductivă a psihanalizei freudiene dă dreptate funcției simbolului. Problema e prea complicată pentru ca s-o abordăm în aceste câteva pagini consacrate simbolurilor zborului și ale ascensiunii. Să amintim totuși că R. Desoille folosește cu succes tehnica „visului treaz" și a obținut vindecarea chiar acolo unde un tratament psihanalitic nu adusese nici o ameliorare notabilă. Or, tipul de „vis treaz" pe care Desoille îl cere cel mai adesea pacientului să și-l imagineze este chiar urcarea pe o scară sau ascesiunea pe un munte. Altfel spus, se obține vindecarea psihică reanimând prin imaginație activă anumite simboluri care comportă în propria lor structură ideea de „trecere" și de „mutație ontologică"... În planul de referință al istoricului religiilor, aceste simboluri exprimă în același timp *situații* asumate de om și *realități* pe care el le înfruntă, care sunt realități sacre pentru că la nivelurile arhaice de cultură *sacrul* este

realul prin excelență. Astfel, s-ar putea spune, simpla repetiție prin intermediul unei imaginații active a anumitor simboluri religioase (mai exact: atestate din abundență în nenumărate religii) se traduce printr-o ameliorare psihică și duce în cele din urmă la vindecare. Cu alte cuvinte, psihagogia „visului treaz" ascensional ar fi o aplicație în domeniul activității psihice inconștiente a unei tehnici spirituale.

Aceasta reiese cu atât mai limpede cu cât aflăm că R. Desoille sugerează pacienților săi nu numai să-și imagineze că urcă o scară sau un munte, ci chiar să-și imagineze că „zboară"[33]. Pe drept cuvânt, Gaston Bachelard definea tehnica visului treaz ca pe o formă a „imaginației mișcării" (*L'Air et les songes*, Paris, 1943, pp. 129 sq.). *„Elevația* sufletului e însoțită întotdeauna de seninătate. În lumină și în înălțare se formează o unitate dinamică" (p. 139). Am scos în evidență în paginile de mai sus semnificațiile zborului și ale ascensiunii în folclor, în istoria religiilor și la mistici. S-a putut constata că este vorba tot de un ansamblu de imagini ale transcendenței și libertății. Dacă vrem să evităm cauzalismul simplu propus de metoda reductivă, suntem obligați să ne oprim la această concluzie: pe planuri diferite dar solidare ale oniricului, ale imaginației active, ale creației folclorice și mitologice, ale ritualurilor și speculațiilor metafizice, în sfârșit, pe planul experienței extatice, simbolismul ascensiunii semnifică întotdeauna sfârșitul unei situații „pietrificate", „limitate", ruptura de nivel care face posibilă trecerea spre un alt mod de a fi; și în cele din urmă semnifică libertatea „de a se mișca", adică de a-și schimba situația, de a anula un sistem de condiționări. Se observă că putem pune în evidență în contexte multiple — onirice, extatice, ritualice, mitologice etc. — semnificații complementare, dar structural solidare pe care să le ordonăm într-un *pattern*. Mai mult: nu vom reuși să decriptăm tot ceea ce un asemenea *pattern* ne prezintă într-un fel de mesaj cifrat decât dacă, după ce am decodat una câte una semnificațiile particulare, urmărindu-l și în propriul lui plan de referință, ne vom strădui să le integrăm pe toate

unui ansamblu. Căci fiecare simbolism „face sistem" și nu-l putem cu adevărat înțelege decât în măsura în care îl cercetăm în totalitatea aplicațiilor sale particulare.

Acestea fiind spuse, nu ne putem împiedica să constatăm că simbolismul ascensiunii își revelează semnificația lui cea mai profundă când este descifrat din perspectiva celei mai „pure" activități a spiritului. Am zice că el își dezvăluie „adevăratul mesaj" în planul metafizicii și al misticii. S-ar mai putea spune că datorită valorilor semnificate de ascensiunea în viața spirituală (înălțarea sufletului spre Dumnezeu, extaz mistic etc.) celelalte semnificații, relevate în planul ritualului, al mitului, al oniricului, al psihagogiei devin pentru noi complet inteligibile, ne descoperă intențiile lor secrete. Într-adevăr, a urca în vis, sau într-un vis treaz, o scară sau un munte se traduce, la nivelul psihicului profund, printr-o experiență de regenerare (rezolvare a crizei, reintegrare psihică). Or, am văzut, metafizica mahayanică interpretează ascensiunea lui Buddha ca efectuându-se în Centrul Lumii și prin aceasta semnificând dubla transcendență în Spațiu și Timp. Un mare număr de tradiții pornesc creația Lumii dintr-un punct central (ombilicul), de unde s-a răspândit în patru direcții cardinale; a ajunge deci în Centrul Lumii implică sosirea în „punctul de plecare" al Cosmosului, la „începuturile Timpului", și în final anularea Timpului. Altfel spus, sesizăm, mai bine efectul regenerator produs asupra stării psihice profunde prin intermediul ansamblului de imagini ale ascensiunii și ale zborului, pentru că noi știm că — în planurile ritualurilor, ale extazului și ale metafizicii — ascensiunea este susceptibilă, între altele, de a anula Timpul și Spațiul și de a proiecta omul în clipa mitică a Creației Lumii; deci de a-l obliga într-un anumit fel „să se nască" din nou, făcându-l contemporan cu nașterea Lumii[34]. Pe scurt, „regenerarea" care se efectuează în străfundurile psihicului nu-și găsește explicația completă decât în clipa în care am aflat că imaginile și simbolurile care au provocat-o exprimă — în religii și mistici — anularea Timpului.

Problema e mai puțin simplă decât pare. Psihologii profunzimilor au declarat, e adevărat, că dinamismele inconștientului nu sunt regizate de categoriile Spațiului și ale Timpului, așa cum acționează ele în experiența conștientă. C. G. Jung afirmă chiar că, din cauza caracterului atemporal al inconștientului colectiv, când i se ating conținuturile se obține „experiența eternității" și că tocmai reactivarea acestor conținuturi se traduce printr-o regenerare totală a vieții psihice. Și acest lucru e cu siguranță adevărat. Dar o dificultate subzistă: există o anumită continuitate între funcțiile pe care le îndeplinesc sau mesajele pe care le transmit anumite simbolisme la nivelurile cele mai profunde ale inconștientului și semnificațiile pe care le revelează în planul celor mai „pure" activități ale spiritului. Or, această continuitate este cel puțin neașteptată: căci psihologii constată în general opoziția și conflictul între valorile inconștientului și ale conștientului și filosofii opun adesea Spiritul Vieții sau Materiei vii.

Evident, rămâne mereu o rezolvare, dacă se recurge la ipoteza materialistă, explicația prin reducerea la „o primă formă", oricare ar fi perspectiva în care se situează apariția acestei „prime forme". Există o mare tentație de a căuta „originea" unui comportament, unui mod de a fi, unei categorii a spiritului etc., într-o situație antecedentă, într-un anumit fel embrionară. Se știe câte explicații cauzaliste au fost propuse de materialiștii de toate categoriile pentru a reduce activitatea și creațiile Spiritului la cutare instinct, glandă sau traumatism infantil. În anumite privințe aceste „explicații" ale realităților complexe prin reducerea lor „la o origine" elementară sunt instructive, dar ele nu constituie propriu-zis niște explicații: se constată numai că orice lucru creat are un început în Timp, ceea ce nimeni nu s-a gândit să nege. Dar este evident că starea embrionară nu explică modul de a fi al adultului: un embrion nu are semnificație decât în măsura în care este ordonat și raportat la adult. Nu fetusul „explică" omul, căci modul de a fi specific al omului în lume se constituie exact în măsura în care el se depărtează de o existență fetală. Psihanaliștii vorbesc de regresii psihice până la stadiul fetal, dar este vorba de

o interpolare. Desigur, „regresiile" sunt mereu posibile, dar asta nu înseamnă nimic mai mult decât aserțiunile de tipul următor: materia vie se întoarce — prin moarte — la stadiul materiei pur și simplu, sau o statuie poate regresa la stadiul ei primar de natură brută, dacă e ruptă în bucăți. Problema este alta: începând din ce moment o structură sau un mod de a fi sunt constituite? Nu e nici un fel de mistificare dacă se neglijează ceea ce a precedat actul constituirii. A crede în aplicarea unei demistificări, demonstrându-se, de exemplu, că o valoare sau alta a Spiritului are o „preistorie", adesea penibilă, nu are sens: e tot una cu a remarca în fața unui elefant că el a fost mai întâi un fetus.

Revenind la studiul nostru, remarcăm că e lipsit de sens să explicăm funcția simbolurilor plecând de la fazele „germinale". Dimpotrivă, sensul ultim al anumitor simboluri nu se revelează decât la „maturitatea" lor, adică numai când se poate lua în considerare funcția lor în operațiile cele mai complexe ale Spiritului; or, trebuie s-o mai spunem o dată, aceasta pune întotdeauna problema raportului între Substanță sau Materia vie și Spirit; în cele din urmă se ajunge în planul filosofiei.

Nu e lipsit de interes să amintim că acest raport paradoxal a turmentat chiar de la început gândirea filosofică indiană. Se cunoaște destul de bine în Occident una din soluțiile exemplare, cea dată de *Vedānta*, care tranșează chestiunea negându-i Substanței orice suport ontologic, declarând că este „iluzorie" *(māyā)*. Dar se cunoaște mai puțin cealaltă soluție propusă de *Sāmkhya* și *Yoga*, care ar putea tenta într-o zi un autor pentru a explica prin ea conceptul de inconștient colectiv al lui Jung. *Sāmkhya* presupune două principii: Substanța *(prakriti)* și Spiritul *(purușa)*; acesta din urmă manifestându-se întotdeauna la modul individual: asta înseamnă că *Sāmkhya* și *Yoga* resping identitatea între spiritul individual *(ātman)* și Spiritul universal *(brahman)* postulată de *Vedānta*. Or, cu toate că nici un raport real nu poate exista între Natură și Spirit, cu toate că *prakriti* e prin modul ei propriu de a fi „inconștientă", „oarbă" și, în sfârșit, cu toate că, cel puțin aparent, ea înlănțuie pe om în nenumăratele iluzii ale

existenței, făcându-l continuu să sufere, *prakriti* se ostenește în realitate să elibereze Spiritul *(purușa)*. Incapabilă să înțeleagă, ea se străduie „să facă Spiritul să înțeleagă"; ea, care prin definiție e condamnată să fie condiționată, ajută Spiritul să se elibereze, adică să se decondiționeze[35]. (Se știe că pentru Aristotel Materia, care este în sine ininteligibilă, pare a avea totuși un scop: cel de a servi Forma.) O întreagă literatură a fost consacrată în India explicării acestui raport paradoxal între „inconștientul" prin excelență — care este Materia — și „conștientul" pur, Spiritul, care este prin modul său propriu de a fi atemporal, liber, neimplicat în devenire. Și unul din rezultatele cele mai neașteptate ale acestui efort a fost tocmai constatarea că, dinamizat printr-un fel de „instinct teleologic", Inconștientul *(prakriti) imită comportamentul Spiritului*; Inconștientul se comportă în așa fel încât activitatea lui pare să prefigureze modul de a fi al Spiritului.

Ar fi instructiv să studiem simbolismul ascensiunii din această perspectivă indiană: se constată, într-adevăr, în activitatea Inconștientului *(prakriti)* anumite „intenții" al căror mesaj ultim nu se revelează decât în planul conștiinței pure *(purușa)*. Imaginile „zborului" și ale „ascensiunii", atât de frecvente în universurile onirice și imaginare, nu devin perfect inteligibile decât în planul misticii și al metafizicii, unde ele exprimă limpede ideile de libertate și transcendență. Dar la toate celelalte niveluri, „inferioare", ale vieții psihice aceste imagini semnifică mereu procese omologabile, în finalitatea lor, actelor de libertate și de transcendență.

1946, 1955

NOTE

[1] A.M. Hocart, „Flying through the air" (*Indian Antiquary*, 1923, pp. 80–82; republicat în volumul *The Life-giving myth*, Londra, 1952, pp. 28–32).

[2] E. Bickermann, „Die römische Kaiserapotheose" (*Archiv f. Religionswissenschaft*, 27, 1929, pp. 1–34, în special 9–13).

[3] Cf. Geo Widengren, *The Ascension of The Apostle of God and the Heavenly Book* (Uppsala–Leipzig, 1950); id., *Muhammad, the Apostle of God and his Ascensions* (Uppsala-Wiesbaden, 1955), în special pp. 204 sq.

[4] B. Laufer, *The Prehistory of Aviation* (Chicago, 1928).

[5] B. Laufer, *op. cit.*, p. 16.

[6] A se vedea câteva exemple în Laufer, pp. 26 sq. și în cartea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 369 sq. Cf. și A. Waley, *Nine Chinese Songs* (Londra, 1954).

[7] Cf. Hentze, *Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den Frühchinesischen Kulturen* (Antwerpen, 1941), pp. 100 sq., 115 sq.

[8] Cf. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 180, 186, 193 (șamani călărind o pasăre), 185 sq. (un bidiviu), 51 sq., 212 sq., 222 sq., 415 sq. (zboară ca păsările), 160 sq. (zboară așezați pe toba lor).

[9] Cf. Helmut Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon-Religion* (Wiesbaden, 1950), p. 203.

[10] Adolf Friedrich, *Afrikanische Priestertumer* (Stuttgart, 1939), pp. 193 sq.

[11] Cf. Dr. Marie Pancritius, „Die magische Flucht, ein Nachhal uralter jenseitsvorstellungen" (*Anthropos*, 8, 1913, pp. 854–879; 929–943); Antti Aarne, *Die magische Flucht. Eine Märchen studie* (FFC, n. 92), Helsinki, 1930.

[12] Cf. Gudmund Hatt, *Asiatic influences in American Folklore* (Kobenhavn, 1949), pp. 56 sq.

[13] Cf. *Le Chamanisme*, pp. 415 sq.

[14] Horst Kirchner, „Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus" (*Anthropos*, 47, 1952, pp. 244–286), în special 271 sq.; cf. pp. 258 sq. despre simbolismul păsărilor.

[15] Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 103–104; a se vedea, de asemenea, mai jos, pp. 173 sq.

[16] Cf. *Le Chamanisme*, pp. 362 sq.; *Le Yoga*, pp. 316 sq.

[17] Ananda Coomaraswamy, *Figures of Speech or Figures of Thought* (Londra, 1946), p. 184.

[18] A. K. Coomaraswamy, *op. cit.*, pp. 183–184.

[19] *Jātaka*, III, p. 472.

[20] *Dhammapada Atthakathā*, III, p. 63; A. Coomaraswamy, „Symbolism of the Dome" (*Indian Historical Quarterly*, 14, 1938, pp. 1–56), p. 54.

[21] *Dhammapada Atthakathā*, III, 66; Coomaraswamy, *ibid.*

[22] Termen desemnând „deschizătura" care se află în creștetul capului și care joacă un rol capital în tehnicile yogino-tantrice; cf. *Yoga*, studiul nostru, pp. 245 sq., 270 sq.

[23] Despre structura „șamanistă" a lui Zarathustra, vezi *Le Chamanisme*, pp. 356 sq.; G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", II (*Numen*, 2, 1955), pp. 66 sq.

[24] A se vedea lucrarea lui G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, pp. 96 sq. și *passim*.

[25] Etienne Lamotte, *Le Traité de la grande Vertu de Sagesse, de Nāgārjuna*, t. I (Louvain, 1944), pp. 6 sq. Pentru reprezentările acelor *sapta padāni*, a se vedea, A. Foucher, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra* (Paris, 1905–1922), fig. 154–155; cf., de asemenea, *Images et Symboles*, pp. 98 sq.

[26] Paul Mus, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme* (Hanoi, 1935), I, pp. 476–575; id., *La Notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique* (Melun, 1939).

[27] Cf. *Images et Symboles*, p. 57; *Le Chamanisme*, pp. 362 sq.

[28] Cf. *Images et Symboles*, pp. 52 sq.

[29] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 36 sq.; *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 323 sq.

[30] Cf. *Images et Symboles*, pp. 64 sq.

[31] Cf. *Images et Symboles*, p. 62.

[32] Cf., de exemplu, R. Desoille, *Le Rêve éveillé en psychothérapie* (Paris, 1945), pp. 294 sq.

[33] A se vedea *op. cit.*, pp. 29 sq., 146 sq și *passim*.

[34] A se vedea mai sus, pp. 41 sq.

[35] Cf. *Le Yoga*, pp. 44 sq. și *passim*.

Capitolul VII

PUTERE ȘI SACRALITATE ÎN ISTORIA RELIGIILOR

HIEROFANII

Când, în anul 1917, Rudolf Otto, profesor la Universitatea din Marburg, își publica mica lui carte *Das Heilige*, nici nu bănuia măcar că oferea publicului un *best-seller* destinat să aibă un răsunet mondial[1]. De atunci, mai mult de douăzeci de ediții s-au epuizat în Germania și volumașul, devenit repede celebru, a fost tradus în vreo zece limbi. Cum se explică succesul acesta fără precedent?

El se datorează, fără îndoială, în primul rând noutății și originalității perspectivei adoptate de autor. În loc să analizeze *ideile* de Dumnezeu și de religie, Rudolf Otto s-a străduit să analizeze modalitățile *experienței religioase*. Înzestrat cu o mare finețe psihologică și cu priceperea unei duble pregătiri de teolog și istoric al religiilor, el a reușit să pună în evidență conținutul și caracteristicile specifice ale acestei experiențe. Neglijând partea rațională și speculativă a religiei, el s-a concentrat mai ales asupra părții ei iraționale. Căci, așa cum mărturisește el însuși explicit, Otto îl citise pe Luther și înțelesese ce însemna pentru un credincios „Dumnezeul viu": acesta nu era Dumnezeul filosofilor, Dumnezeul lui Erasmus, de exemplu; el nu era o idee, o noțiune abstractă, o simplă alegorie morală. Era, dimpotrivă, o teribilă *putere*, manifestându-se „prin mânie", era groaza divină. Și în cartea sa *Das Heilige*, Rudolf Otto se străduiește să evidențieze caracterele acestei experiențe terifiante și iraționale. Descoperă

sentimentul de groază în fața sacralității, în fața acelui *mysterium tremendum*, în fața acelei *majestas* din care se degajă o zdrobitoare superioritate de putere; descoperă teama religioasă în fața acelui *mysterium fascinans*, în care înflorește perfecta plenitudine a ființei. Otto numește toate aceste experiențe *numinoase*, pentru că sunt provocate de revelația unui aspect al puterii divine: numinosul se singularizează ca fiind „cu totul altceva" (*ganz andere*), radical și total diferit: nu seamănă cu nimic uman sau cosmic; față de el omul are sentimentul profundei sale nulități, sentimentul că „nu e decât o creatură", adică, folosind cuvintele lui Avraam din rugăciunea sa către Dumnezeu, că nu e decât pulbere și cenușă (*Facerea*, 18, 27).

Din pătrunzătoarele analize ale lui Rudolf Otto, reținem această observație: sacrul se manifestă întotdeauna ca o putere de un cu totul alt ordin decât forțele naturii. Este adevărat că limba exprimă naiv acel *tremendum* sau *mysterium fascinans* sau acea *majestas*, prin termeni împrumutați din domeniul natural sau din viața spirituală profană a omului. Dar noi știm că această terminologie analogică se datorează tocmai incapacității umane de a exprima acel *ganz andere*: limba este redusă numai la a sugera tot ceea ce depășește experiența naturală a omului prin termeni împrumutați chiar din această experiență naturală.

Sacrul, în consecință, se manifestă și el ca o forță, ca o putere. Pentru a indica actul manifestării sacrului am propus termenul *hierofanie*. Acest termen e comod pentru că nu implică nici o precizare suplimentară: el nu exprimă nimic altceva decât ceea ce implică etimologic conținutul său, cu alte cuvinte că sacrul ni s-a arătat, s-a manifestat. S-ar putea spune că istoria religiilor — de la cele mai elementare până la cele mai evoluate — e constituită dintr-un număr considerabil de hierofanii, de manifestări ale realităților sacrale. Plecând de la cea mai elementară hierofanie — manifestarea sacrului într-un obiect oarecare, de exemplu, o piatră sau un copac — și până la hierofania supremă, incarnarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, nu există nici o ruptură. Pe planul

structurii ne aflăm în fața aceluiași act misterios: manifestarea a ceva cu „totul altfel" — a unei realități care nu aparține lumii noastre — în obiecte care fac parte integrantă din lumea noastră „naturală", „profană".

Occidentul modern este încercat de o anume indispoziție în fața acestor nenumărate forme de manifestare a sacrului: îi e greu să accepte că pentru anumite ființe umane sacrul poate să se manifeste în pietre sau arbori, de exemplu. Dar nu trebuie uitat că nu este vorba de venerarea pietrei *în sine* sau de un cult al arborelui *în sine*, piatra sacră, arborele sacru nu sunt adorate în calitatea lor de pietre sau de arbori, ci în calitatea lor de *hierofanii*, pentru că ele se arată într-un anumit fel, care nu este nici piatră, nici copac, ci sacrul *ganz andere*.

Formele și mijloacele de manifestare ale sacrului variază de la un popor la altul, de la o civilizație la alta. Dar rămâne mereu același fapt paradoxal — adică ininteligibil — că sacrul se manifestă și, în consecință, se limitează și încetează astfel de a mai fi absolut. Acest lucru este foarte important pentru înțelegerea specificității experienței religioase; dacă admitem că toate manifestările sacrului se echivalează, că cea mai umilă hierofanie și cea mai terifiantă teofanie prezintă aceeași structură și se explică prin aceeași dialectică a sacrului, vom înțelege atunci că nu există nici o ruptură esențială în viața religioasă a umanității. Să examinăm de aproape un singur exemplu: hierofania care are loc într-o piatră și teofania supremă, Incarnarea. Marele mister constă în *faptul că sacrul chiar se manifestă*, căci, așa cum am văzut mai sus, manifestându-se sacrul *se limitează*, se „istoricizează". Ne închipuim până la ce punct se limitează sacrul manifestându-se într-o piatră. Dar suntem înclinați să uităm că Dumnezeu el însuși acceptă să se limiteze și să se istoricizeze incarnându-se în Iisus Hristos. Acesta este, repetăm, marele mister, acel *mysterium tremendum*: faptul că sacrul acceptă să se limiteze. Iisus Hristos vorbea aramaica, nu sanskrita, nici chineza. El a acceptat limitarea în viață și în istorie. Continuând să fie Dumnezeu nu mai era

Atotputernicul — așa cum pe un alt plan sacrul manifestându-se într-o piatră sau într-un arbore renunță să mai fie Totul și se limitează. Bineînțeles că sunt mari deosebiri între nenumăratele hierofanii: dar nu trebuie niciodată pierdut din vedere că structurile și dialectica lor sunt mereu aceleași.

MANA ȘI KRATOFANIILE

Pentru că am stabilit această solidaritate de structură a întregului ansamblu de manifestări ale sacrului, să examinăm mai de aproape *puterea* și dinamismul lor. Orice hierofanie este o kratofanie, o manifestare a forței. E atât de izbitor acest lucru încât s-a încercat să se stabilească originea Religiei în ideea unei forțe impersonale și universale, numită după numele său melanezian, *mana*[2]. Această identificare ipotetică a celei mai vechi experiențe religioase cu experiența *mana* era o generalizare un pic grăbită și, științific, destul de puțin întemeiată. Dat fiind că acest concept de *mana* este destul de important în istoria religiilor și pentru că se mai crede și azi, cel puțin în anumite medii, că *mana* semnifică cea mai pură și mai originară experiență umană a sacrului, trebuie să insistăm puțin asupra acestei probleme.

Să ne amintim ce este *mana*. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, misionarul englez Codrington remarcase că melanezienii vorbeau de o forță sau de o influență care nu era fizică. Această forță, scria Codrington, „era într-un anumit sens supranaturală, dar ea se revela în forța corporală sau în orice fel de forță sau virtute pe care o poseda un om. Această *mana* nu este fixată într-un obiect determinat, cu toate că aproape orice obiect ar putea-o vehicula. Spiritele, fie ele suflete ale morților sau ființe supranaturale, posedă *mana* și-o comunică[3]. În consecință, tot după informațiile lui Codrington, actul grandios al Creației Cosmice n-a fost posibil decât prin intermediul acestei *mana* a Divinității; șeful clanului posedă și el *mana*, englezii i-au supus pe maori pentru că *mana* lor

era mai puternică, oficiul misionarului creștin posedă o *mana* superioară față de cea a riturilor autohtone. O barcă nu este rapidă decât dacă posedă *mana*, la fel ca un erete care prinde pește sau ca o săgeată care rănește mortal (Codrington, *op. cit.*, p. 120). Pe scurt, tot ceea *ce este* prin excelență posedă *mana*, altfel spus, tot ceea ce apare omului ca eficace, creator, perfect.

Sprijinindu-se pe faptul că *mana* se manifestă în orice obiect sau în orice acțiune, s-a bănuit că e vorba de o forță impersonală, difuzată în întreg Cosmosul. Această ipoteză a fost încurajată prin descoperirea unor noțiuni similare cu *mana* și în alte culturi primitive. S-a remarcat, de pildă, că *orenda* la irochezi, *oki* la huroni, *megbe* la pigmeii africani etc. reprezintă în fond aceeași forță sacră exprimată prin termenul melanezian de *mana*[4]. Anumiți teoreticieni au tras concluzia că *mana* ar ilustra faza preanimistă a religiei. Se știe că animismul presupune credința în existența unui *suflet* — suflete ale morților, spirite, demoni — care se manifestă sub diverse aspecte. Ne amintim că Tylor identifica în animism prima fază a religiei: după acest autor, cea mai veche credință religioasă e tocmai această credință care vrea ca Universul să fie *animat*, locuit, dinamizat de un număr infinit de suflete. Or, descoperindu-se existența *unei forțe impersonale, mana*, manifestându-se aproape pretutindeni în Univers, s-a grăbit să conchidă că prima fază a religiei este preanimismul.

Nu este scopul nostru să discutăm aici originea religiei, nici să decidem care a fost cea mai veche credință religioasă a umanității. Dar, în ceea ce privește teoriile întemeiate pe caracterul primordial și universală al acelei *mana*, trebuie să precizăm fără întârziere că ele au fost infirmate de cercetările ulterioare. Nu e lipsit de interes să observăm că la sfârșitul secolului chiar — când Codrington revela lumii savante conceptul de *mana* — oricine și-ar fi putut da seama că această forță misterioasă nu este o forță impersonală. Mai exact, oricine și-ar fi putut da seama că pentru melanezieni, ca și pentru toate celelalte populații arhaice, noțiunea de personal și impersonal era lipsită complet de sens.

„PERSONAL“ ȘI „IMPERSONAL“

Să observăm faptele mai de aproape. Codrington spune: „Dacă o piatră închide în ea o forță excepțională înseamnă că un anumit spirit i s-a alăturat. Osul unui mort posedă *mana* pentru că sufletul mortului se află în el; un anumit individ poate fi într-o strânsă legătură cu un spirit sau cu sufletul unui mort *(ghost)* pentru că el are *mana* și-o poate utiliza în voie.“ (Codrington, *op. cit.*, p. 119). Ceea ce e totuna cu a zice că obiectele și oamenii au *mana* pentru că au primit-o de la anumite ființe superioare, altfel spus, pentru că ei participă mistic la sacru, în măsura în care participă. De altfel, Codrington s-a străduit să precizeze: „Această forță, cu toate că impersonală în sine, este întotdeauna legată de o persoană care o dirijează... Nici un om nu are această forță prin el însuși: tot ceea ce face, face cu ajutorul ființelor personale, spirite ale naturii sau strămoși“ (*ibid.*, p. 119). Se vede după aceste câteva citate din Codrington că el nu înțelegea *mana* ca pe o forță ipostaziată, detașată de obiecte și ființe.

Cercetările ulterioare ale lui Hocart, Hogbin, Williamson, Capell și ale altora au precizat mai clar esența și structura conceptului de *mana*[5]. „Cum ar putea să fie impersonal, dacă este întotdeauna legat de ființe personale?“ se întreba ironic Hocart. La populațiile guadalcanal și malaita, de exemplu, numai spiritele și sufletele morților au *namana*, cu toate că acestea au puterea să o folosească spre profitul omului. „Un om, scrie Hogbin, poate munci din greu, dar dacă nu obține protecția spiritelor a căror putere să se exerseze în favoarea lui, acesta nu se va îmbogăți niciodată“ (*art. cit.*, p. 257). „Orice efort se săvârșește pentru a se obține protecția spiritelor, în așa fel ca *mana* să fie mereu disponibilă. Sacrificiile sunt metoda cea mai răspândită pentru a le câștiga favoarea, dar există și anumite ceremonii destinate să le facă plăcere“ (*ibid.*, p. 264).

Aceleași corecții s-au impus și în urma unor analize mai exacte ale noțiunilor similare ca *wakanda* și *manito*, aparținând triburilor

siux și algonkin, de exemplu. Paul Radin remarcă în această privință că termenii în chestiune semnifică „sacru“, „ciudat“, „important“, „minunat“, „extraordinar“, „puternic“, dar fără a implica cea mai mică idee de „forță inerentă“[6]. „Ceea ce se pare că le atrage cel mai tare atenția, scrie Radin, este în primul rând chestiunea *existenței reale*“ (*op. cit.*, p. 352). Un alt americanist, Raphael Karsten, remarcă la rândul său: „Întrebarea dacă un obiect este conceput ca fiind locuit de o ființă spirituală sau numai ca unul care posedă o putere magică impersonală este absolut inutilă și nici chiar un indian n-ar putea, foarte probabil, să dea un răspuns precis. Este evident că pentru el nu există o distincție clară între personal și impersonal.“[7]

În consecință, problema se pune în termeni ontologici: ceea ce *există*, ceea ce este *real*, pe de o parte, și ceea ce *nu există*, pe de altă parte — și nu în termeni personal–impersonal, corporal–incorporal, concepte care nu au în conștiința „primitivilor“ precizia pe care au dobândit-o în culturile mai evoluate. Ceea ce este înzestrat cu *mana* există în plan ontologic și de aceea devine eficace, fecund, fertil. Nu putem să susținem, în concluzie, „impersonalitatea“ conceptului de *mana*, această noțiune neavând sens în orizontul spiritual arhaic.

Mai mult chiar, noțiunea de *mana* nu se întâlnește pretutindeni, altfel spus, nu este o noțiune universal cunoscută în istoria religiilor. *Mana* nu este nici măcar un concept panmelanezian: în numeroase insule din Melanezia acest concept este necunoscut[8]. Ceea ce îl obligă pe Hogbin să conchidă: *„Mana*... nu e deloc universală și, în consecință, a te servi de ea ca de o bază pe care să construiești o teorie generală a religiei primitive este nu numai eronat, ci de-a dreptul înșelător“ (*op. cit.*, p. 274).

Ce concluzie să tragem atunci din toate aceste noi observații și analize întreprinse de etnologi cunoscuți? Atâtea ipoteze infirmate ne îndeamnă la prudență. Ne vom mulțumi să afirmăm că la „primitivi“, ca și la moderni, sacrul se manifestă sub o multitudine de forme și variante și că toate aceste hierofanii sunt pline de

putere. Sacrul e puternic, tare, pentru că este *real*, eficace și durabil. Opoziția sacru–profan se traduce adesea ca o opoziție între *real* și *ireal* sau pseudoreal[9]. Putere înseamnă în același timp *realitate, perenitate, eficacitate*. Dar trebuie să ținem întotdeauna cont că sacrul se manifestă într-o diversitate de forme, la niveluri diferite. Am văzut mai sus că *mana* poate impregna orice obiect, orice acțiune, dar că forța magico-religioasă pe care o desemnează derivă din surse multiple: zei, spirite ale naturii, suflete ale morților. Ceea ce e totuna cu a spune că melanezienii afirmă implicit mai multe modalități ale sacrului: zei, spirite, suflete ale morților etc. O simplă analiză a celor câteva exemple citate de noi o poate dovedi. Dar viața religioasă a melanezienilor nu se reduce numai la credința în *mana* pe care-o conferă zeii sau spiritele. În afara acestei credințe mai există mitologii, cosmogonii, rituri complexe și chiar teologii. Ceea ce înseamnă că sacrul se manifestă în modalități multiple și că diversele puteri magico-religioase corespund acestor multiple modalități. E normal ca o putere manifestată de o barcă înzestrată cu *mana* să fie de o cu totul altă calitate decât puterea care emană dintr-un simbol, dintr-un mit sau dintr-o figură divină. Puterea degajată de *mana* se manifestă direct, se vede, se simte, se poate verifica în cutare sau cutare obiect sau în cutare sau cutare acțiune eficace. Puterea unei Ființe celeste și creatoare — asemenea ființe sunt atestate aproape pretutindeni în Melanezia[10] — nu este resimțită decât indirect; melanezianul știe că i-a trebuit o mare putere Creatorului pentru a face lumea, dar nu are percepția imediată a acestei puteri. În consecință, aceste Ființe creatoare nu au aproape deloc cult. Au devenit zei pasivi, depărtați, și vom vedea care este importanța acestui fenomen pentru istoria religiilor.

Deci, simțim că există o diferență de nivel între multiplele manifestări ale sacrului: anumite hierofanii sunt evidente — altele, prin chiar structura lor, sunt mai șterse, mai discrete; anumite hierofanii au o asemenea frecvență că nu pot trece neobservate — altele sunt mult mai rare. Această constatare este importantă deoarece ea ne permite să înțelegem viciul fundamental al

perspectivei eronate asupra vieții religioase a populațiilor „primitive": într-adevăr, violența și frecvența anumitor hierofanii pot impresiona. Plecându-se de la observația că melanezienii cred într-o infinitate de obiecte și de acțiuni înzestrate cu *mana*, s-a conchis că religia lor se limitează la credința exclusivă în această forță sacră și misterioasă. Dar numeroase alte aspecte ale vieții lor religioase trec neobservate.

VARIETATEA EXPERIENȚEI RELIGIOASE

O asemenea eroare de perspectivă pândește cercetările etnologiei religioase și se înțelege ușor de ce. Perspectiva adoptată în cercetarea unui fenomen joacă un rol important chiar în constituirea acelui fenomen. *Scara creează fenomenul*, afirmă un principiu al științei moderne. Scara, adică perspectiva. Henri Poincaré se întreba: „Un naturalist care n-a studiat niciodată elefantul decât la microscop ar putea susține vreodată că acest animal îi este suficient de cunoscut?" Iată un exemplu care ilustrează strălucit ceea ce am spus mai sus. Un vechi „Indian Civil Service", Jean Abbott, a publicat un volum de 500 de pagini intitulat: *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Beliefs* (Londra, 1932). În această carte el își dă silința să demonstreze că ritualurile și credințele indiene implică, în totalitatea lor, ideea unei *puteri*, a unei *forțe* magico-religioase. Ceea ce se cunoștea de multă vreme. Mai puțin se cunoștea însă numărul infinit de lucruri și de ființe, de gesturi și de acțiuni, de semne și de idei care, în ochii indienilor, puteau incarna puterea. Într-adevăr, nici după ce am parcurs întreaga carte, n-am putea spune ce, în ochii indienilor, e susceptibil de a nu avea putere. Pentru că Abbott, cu o admirabilă meticulozitate, ne demonstrează că bărbatul ca și femeia, fierul ca și toate metalele, cerul, pietrele, culorile, vegetația, diversele gesturi și semne, diversele părți ale anului, ale lunii, ale săptămânii, ale zilei, ale nopții etc., etc. — toate acestea sunt, în ochii indienilor, încărcate cu *putere*.

Dar avem oare dreptul, după ce am citit această carte, să conchidem că viața religioasă a anumitor populații din India modernă se limitează la credința în forța sacră, fie că ea se numește *śakti, kudrat, barkat, pīr, parva, balisth* etc.? Cu siguranță că nu. Pe lângă această credință mai există și alte elemente care contribuie la constituirea unei religii: mai sunt zeii, simbolurile, miturile, ideile morale, teologice etc. Autorul vorbește din când în când despre ele, dar adaugă că zeii, miturile, simbolurile etc. sunt venerate numai în măsura în care sunt încărcate cu *putere*. E adevărat — dar despre ce fel de putere este vorba? Ne putem lua permisiunea să credem că acea *śakti* sau acel *barkat* al unei prăjituri sau al unui fruct dulce (*op. cit.*, p. 310 sq.) nu are aceeași vigoare — nici aceeași calitate poate — ca puterea obținută prin asceză, prin devoțiunea în fața marilor zeități, prin contemplația mistică.

Pentru a sesiza mai bine datele problemei, să examinăm viața religioasă a unui sat din Europa. Vom găsi, fără îndoială, un număr considerabil de credințe în puterea sacră a anumitor locuri, a anumitor arbori și a anumitor plante, un foarte mare număr de superstiții (privind timpul, numerele, semnele, ființele demoniace, viața de dincolo de mormânt), o mitologie abia camuflată sub stratul unei hagiografii, o cosmologie pe jumătate biblică, pe jumătate păgână etc. Suntem îndreptățiți să conchidem că această masă de credințe și superstiții constituie ea singură religia unui sat european? Cu siguranță că nu. Pentru că alături de aceste superstiții și credințe mai există și o viață și o conștiință creștine. Se poate ca — cel puțin în anumite locuri — credința în sfinți să se manifeste cu o intensitate și o frecvență mai mari decât credința în Dumnezeu și în Iisus Hristos, dar va mai exista mereu și o credință, specific creștină; cu toate că nu e întotdeauna activă, nu e niciodată complet abolită.

Aceste două exemple — ancheta lui Abbott printre țăranii indieni și presupusa noastră anchetă într-un sat european — ne demonstrează cum trebuie pusă problema sacrului și a puterii în istoria religiilor. Desigur, sacrul se manifestă întotdeauna ca o

forță, dar există o mare diferență de nivel și de frecvență între aceste manifestări. Nu trebuie să se spună că „primitivii" sunt incapabili de a concepe altceva decât manifestările elementare, directe, imediate ale forței sacrale. Dimpotrivă, ei își dau seama foarte bine că, de exemplu, *gândirea* poate fi și ea o sursă considerabilă de energie. Numeroase populații „primitive" cred că zeii au creat lumea *ex nihilo* numai prin gândire, concentrându-se[11]. Toți zeii celești ai „primitivilor" posedă atribute și daruri care denotă inteligență, știință, înțelepciune. Zeul celest *vede* totul și, în consecință, știe totul — și această știință de ordin supranatural este prin ea însăși *o forță* (a se vedea lucrarea noastră *Traité*, pp. 62 sq.). Iho (Io), zeul suprem al polinezienilor, este etern și omniscient; e mare și puternic, e originea tuturor lucrurilor, sursa oricărei cunoașteri sacre și oculte etc.[12] Același lucru se întâmplă și în religiile mai evoluate: inteligența, omnisciența, înțelepciunea sunt nu numai *atributele* divinității celeste, sunt *puteri*, și omul este obligat să se măsoare cu ele. Varuna „cunoaște urma păsărilor prin aer..., cunoaște direcția vântului și tot el, care le știe pe toate, cercetează secretele, faptele și intențiile... (*Rig-Veda*, I, 35, 7 sq.). „El socotește și de câte ori clipesc ochii oamenilor..." (*Atharva-Veda*, IV, 16, 2–7). Într-adevăr, Varuna este un zeu puternic, un Mare Magician[13] și oamenii tremură în fața lui. Ahura Mazda („Domnul Înțelepciunii") este atotcunoscător: el este, ne spun textele, „cel care cunoaște", „cel care nu se înșeală", „cel care știe"; „el este infailibil, înzestrat cu o inteligență infailibilă, omniscient" (a se vedea textele citate în *Traité*, pp. 74 sq.).

DESTINUL FIINȚEI SUPREME

Se vede din aceste câteva exemple că atât religiile așa-zis „primitive", cât și cele desemnate ca politeiste nu ignoră ideea unui Zeu creator, omniscient, atotputernic. Dar e de ajuns să analizăm lucrurile mai de aproape ca să ne dăm seama că asemenea zei

supremi nu se mai bucură de nici un fel de actualitate religioasă. Să ne îndepărtăm de Ahura Mazda, care-și datorează extraordinara vitalitate religioasă reformei lui Zarathustra. Să-l lăsăm, de asemenea, deoparte pe Varuna, care este un zeu destul de complex. Să ne ocupăm pentru moment de zeii supremi ai „primitivilor": aceștia nu au cult; sunt considerați ca niște zei îndepărtați și, în consecință, pasivi și indiferenți, adevărați *dii otiosi*. „Primitivii" sunt destul de bine informați în ceea ce privește puterea originară a Ființelor Supreme: ei știu, de exemplu, că aceștia au creat lumea, viața și omul. Dar, conform miturilor lor, puțin timp după aceea, aceste Ființe Supreme și creatoare au părăsit pământul pentru a se retrage în cel mai înalt Cer[14]. În locul lor și-au lăsat fiii și mesagerii, sau o altă divinitate care le este subordonată și care continuă într-un anumit fel să se ocupe de creație, să o perfecționeze sau s-o mențină.

Retras în Cer, Ndyambi, zeul suprem al populației herero, a abandonat umanitatea în grija unor divinități inferioare. „Pentru ce să-i mai oferim sacrificii? explică un indigen. N-avem de ce ne teme de el căci, spre deosebire de morți *(okakurus)*, nu ne face nici un rău." Ființa Supremă a populației tumbuka e prea mare „ca să se intereseze de treburile obișnuite ale oamenilor". Îndepărtarea și dezinteresarea Ființei Supreme sunt admirabil exprimate în cântecul populației fang din Africa ecuatorială:

„Zeul (Nzame) e sus, omul e jos.
Zeul e zeu, omul e om.
Fiecare cu ale sale, fiecare în casa lui."[15]

E inutil să mai multiplicăm exemplele. Pretutindeni, în aceste religii „primitive", Ființa Supremă celestă și-a pierdut actualitatea religioasă: ea s-a îndepărtat de oameni. Ei își mai aduc aminte de ea, o imploră, dar numai în ultimă instanță, după ce toate celelalte demersuri pe lângă alți zei și zeițe, demoni și strămoși au eșuat. Dzingbe („Tatăl Universal"), Ființa Supremă a populației ewe nu este invocată decât în timpul secetei: „O, cerule, ție îți datorăm

toate mulțumirile noastre; mare e seceta; fă să plouă, pământul să se răcorească, să rodească ogoarele!" Tribul selknam, din Țara de Foc, își numește Ființa lui Supremă „Locuitor al Cerului" sau „Cel care este în Cer": acesta nu are imagine, nici preot. Dar i se fac ofrande în timpul intemperiilor și i se adresează rugăciuni în caz de boală: „Tu, cel de sus, nu-mi lua copilul; e încă prea mic!" În timpul furtunii pigmeii semang își zgârie pulpele cu un cuțit de bambus și aruncă picături de sânge în toate părțile strigând: „Ta Pedn! nu sunt împietrit, îmi plătesc greșeala! Îmi accept datoria, o plătesc!" Când ajutorul celorlalți zei și zeițe se dovedește a fi înșelător, triburile oraon se întorc spre Ființa lor Supremă, Dharmesh: „Am încercat totul, dar te mai avem pe tine ca să ne ajuți!" Se sacrifică un cocoș alb, se aud lamentații: „O, Dumnezeule! Tu ești creatorul nostru! Ai milă de noi!"[16]

Un fapt trebuie subliniat: Ființele Supreme își pierd progresiv actualitatea lor religioasă; lor li se substituie alte figuri divine, mai apropiate de om, mai „concrete", mai „dinamice": zei solari, Mari Zeițe, Strămoși mitici etc. Aceste figuri divine ajung să-și supună aproape toată viața religioasă a tribului. Dar în caz de nenorocire extremă, după ce în zadar au încercat totul, și mai ales în caz de dezastru venit din Cer — secetă, furtună, epidemie — se reîntorc spre Ființa Supremă și o imploră. Această atitudine nu aparține exclusiv populațiilor „primitive". Să ne aducem aminte ce se întâmpla la vechii evrei: de fiecare dată când trăiau o epocă de pace și de prosperitate economică relativă, evreii se îndepărtau de Iahve și se apropiau de Baal și Astarte, zeitățile vecinilor. Numai catastrofele istorice îi aduceau pe drumul cel bun, întorcându-le cu forța privirile spre Dumnezeul lor. „Însă când au strigat ei către Domnul și au zis: «Am păcătuit, părăsind pe Domnul și apucându-ne să slujim baalilor și astartelor; acum însă izbăvește-ne din mâinile vrăjmașilor, și-ți vom sluji ție»" (*I, Regi*, 12, 10).

Evreii se întorceau spre Iahve în urma unor catastrofe istorice[17] și în iminența dispariției comandată de istorie (marile imperii militare); „primitivii" își aduceau aminte de Ființele lor Supreme

în caz de catastrofe cosmice. Dar sensul acestei reîntoarceri la Fiinţa Supremă este acelaşi şi la unii şi la alţii: într-o situaţie critică extremă, într-o *situaţie-limită*, când însăşi existenţa colectivităţii este în joc, se abandonează divinităţile care asigură şi exaltă viaţa în timpuri normale pentru a se regăsi Fiinţa Supremă. Este aici aparent un mare paradox: divinităţile care la „primitivi" s-au substituit Fiinţelor Supreme erau — ca şi Baal şi Astarte la evrei — divinităţi ale fecundităţii, ale opulenţei, ale plenitudinii vitale; pe scurt, divinităţi care exaltau şi amplificau viaţa, atât viaţa cosmică — vegetaţie, agricultură, turme — cât şi viaţa umană. În aparenţă aceste divinităţi erau viguroase, *puternice*. Actualitatea lor religioasă se explică tocmai prin forţa lor, prin rezervele lor vitale nelimitate, prin fecunditatea lor. Şi totuşi adoratorii lor — atât primitivii, cât şi evreii — aveau sentimentul că toate aceste Mari Zeiţe, toţi aceşti zei solari sau agrari, Demoni şi Strămoşi erau incapabili să-i salveze, adică să le asigure existenţa în momente cu adevărat critice; zeii şi zeiţele nu puteau decât să reproducă viaţa şi s-o prelungească; şi mai mult încă, ei nu puteau îndeplini această funcţie decât în epoci normale; pe scurt, ei erau divinităţi care comandau admirabil ritmurile cosmice, dar care se dovedeau incapabile să salveze Cosmosul sau societatea umană într-un moment de criză (criză „istorică", la evrei).

Cum se explică acest fenomen? Vom vedea imediat: diversele divinităţi care s-au substituit Fiinţelor Supreme au acumulat puterile cele mai *concrete* şi mai strălucitoare, puterile vieţii: dar tocmai din această cauză, ele s-au specializat în *procreare*, pierzându-şi puterile mai subtile, mai nobile, mai „spirituale" ale *Zeilor Creatori*. Toată drama aşa-zisei „degenerescenţe religioase" a umanităţii ţine de acest fapt, pe care-l vom comenta mai jos: descoperind sacralitatea vieţii, omul s-a lăsat progresiv antrenat de propria sa descoperire: s-a abandonat hierofaniilor vitale, bucuriilor pe care i le procura experienţa directă a vieţii — şi s-a depărtat de sacralitatea care-i depăşea nevoile imediate şi zilnice. Prima „cădere" a omului — înainte de căderea în istorie caracteristică

umanităţii moderne — a fost căderea în viaţă: omul s-a îmbătat descoperind puterea şi sacralitatea vieţii.

„ZEII PUTERNICI"

Trebuie să ne amintim întotdeauna că sacralitatea şi în primul rând puterile magico-religioase ale fecundităţii universale sunt cele care au alungat Fiinţele Supreme din cult şi din actualitatea religioasă: nu viaţa în sine, aşa cum ne apare ea nouă, occidentalilor din secolul al XX-lea. Faptul e ciudat doar în aparenţă: cu cât umanitatea evoluează, cu cât îşi perfecţionează mijloacele de subzistenţă şi descoperă civilizaţia, cu atât viaţa religioasă este solicitată de figuri divine care reflectă în epifaniile lor chiar misterul procreaţiei şi al fertilităţii universale. Fiinţele Supreme uranice atestate pretutindeni la „primitivi" au fost aproape uitate în societăţile mai evoluate. Mai ales descoperirea agriculturii aduce o schimbare radicală în ierarhia divină: apar acum în prim-plan Marile Zeiţe, Zeiţele-Mame şi Soţii lor, Marii Bărbaţi. Vom cita imediat câteva exemple. Dar, repetăm, aceste fapte nu trebuie interpretate din perspectiva occidentală, adică materialistă: nu descoperirile tehnice ca atare, ci semnficaţiile lor magico-religioase au schimbat perspectivele societăţilor tradiţionale şi conţinutul vieţii lor religioase. Nu trebuie să credem că agricultura ca tehnică a putut avea repercusiuni în orizontul spiritual al umanităţii arhaice. Într-un asemenea orizont, între instrumentul, obiect real, concret, şi simbolul care-l valorizează, între tehnică şi operaţia magico-religioasă pe care o implică nu există separaţie. Să nu uităm că sapa şi plugul primitiv simbolizau falusul, iar ţarina matricea telurică; actul agrar era asimilat actului regenerator; în numeroase limbi austro-asiatice hârleţul are acelaşi nume cu falusul[18]. Ţarina reprezintă Pământul-Mamă, sământa e *semen virile*, iar ploaia *hieros gamos* între Cer şi Pământ. Pe scurt, toate modificările care în ochii noştri

par schimbări datorate evoluției tehnicii sunt, pentru societățile tradiționale, schimbări de perspectivă într-un univers magico-religios: anumite sacralități sunt înlocuite prin altele mai puternice, mai ușor accesibile.

Acest fenomen este universal. L-am studiat în *Traité d'Histoire des Religions*, unde am arătat cum vechii zei ai cerului au fost alungați pretutindeni și înlocuiți cu zei mai dinamici, cu zei solari, cu zei ai furtunii și ai fecundității. Vechiul zeu indo-arian Dyaus apare foarte rar în *Vede*. Locul său a fost luat încă dintr-o epocă foarte depărtată de Varuna și Parjanya, zeul uraganului. La rândul său, acesta din urmă dispare în fața lui Indra, care devine cel mai popular zeu vedic, cumulând toate *forțele* și toate *fertilitățile*. Indra incarnează exuberanța vieții, energia cosmică și biologică; el dă drumul apelor, dezleagă norii, el face să circule seva și sângele, comandă umiditatea, asigură fecunditatea sub toate aspectele. Textele îl numesc „zeul cu o mie de testicule", „stăpânul câmpului", „taurul pământului", cel care fecundează ogoarele, femeile și animalele. Toate atribuțiile și practicile lui Indra sunt solidare, toate domeniile își corespund. Fie că e vorba de fulgerele care lovesc Vṛtra și eliberează apele, fie că e vorba de furtuna care precede ploaia sau de absorbția unor cantități fabuloase de *soma*, de fertilizarea câmpului, de gigantice posibilități sexuale, avem de-a face fără încetare cu o epifanie a forței vitale. Cel mai neînsemnat dintre gesturile sale țâșnește dintr-un prea plin, chiar iactanța și lăudăroșenia. Mitul lui Indra exprimă admirabil unitatea profundă care există între toate manifestările plenare ale vieții (a se vedea *Traité*, p. 84).

Un alt exemplu. Unul din cei mai vechi zei mesopotamieni este Anu; numele lui însemna „cer" și este atestat mult înaintea mileniului al IV-lea. Dar Anu a devenit în epoca istorică un zeu oarecum abstract, iar cultul lui abia dacă mai supraviețuia. Locul i-a fost luat de fiul său Enlīl (sau Bēl), zeul furtunii și al fecundității, soțul Marii Mame: acesteia i se mai spunea și Marea Vacă și era în general invocată sub numele de Bēltu sau Bēlit,

„Stăpâna". Căci, mai ales în Mesopotamia și în Orientul Apropiat, substituirea zeilor „puternici" și „fecundatori" zeilor cerești și creatori se însoțește de un fenomen la fel de important: zeul fertilității devine soțul unei Mari Zeițe, al unei Magna Mater agrară; el nu mai este autonom și atotputernic ca vechii zei uranici, ci redus la situația de membru al cuplului divin. Cosmogonia — atribut esențial al zeilor celești — este acum înlocuită prin hierogamie: Zeul Fecundator nu mai creează lumea, el se mulțumește s-o fertilizeze[19]. Și, în anumite culturi, zeul bărbat, fecundator, este redus la un rol destul de modest: Marea Zeiță se îngrijește singură de fertilitatea lumii; cu timpul soțul lasă loc fiului, care este în același timp amantul mamei sale: sunt bine cunoscuții zei ai vegetației de tipul Tammuz, Attis, Adonis, caracterizați prin faptul că mor și reînviază periodic.

Evicțiunea zeului celest în folosul unui zeu puternic este foarte bine pusă în evidență de mitul lui Uranus. Bineînțeles, acest mit reflectă o cantitate însemnată de transformări care au avut loc în panteonul grec și pe care nu le putem discuta aici[20]. Dar este important să constatăm că Uranus — al cărui nume înseamnă „cer" și care împreună cu soția lui Gaia au creat alți zei: ciclopii și alte numeroase ființe monstruoase — a fost castrat de unul din fiii săi, Cronos. Castrarea lui Uranus este o imagine mitică a neputinței și, de aici, a pasivității acestui vechi zeu celest. Locul lui a fost ocupat de Zeus, care cumula și atributele Zeului Suveran și pe cele ale Zeului furtunii. Anumiți zei celești au reușit să-și conserve actualitatea religioasă revelându-se ca Zei Suverani. Altfel spus, ei și-au intărit puterea prin practici magico-religioase de un alt ordin; într-adevăr, suveranitatea constituie o sursă de putere sacră capabilă să mențină supremația absolută într-un panteon. E cazul lui Zeus, al lui Jupiter, al zeului chinez T'ien, al zeului mongolilor. Ideea de suveranitate se regăsește și la Ahura Mazda, beneficiarul revoluției religioase a lui Zarathustra, care l-a ridicat deasupra tuturor zeilor. Se poate spune și despre Iahve că posedă atributele unui Zeu Suveran. Dar personalitatea lui Iahve este mult

mai complexă și va trebui să revenim asupra ei. Pentru moment să ne mulțumim a sublinia faptul că revoluția monoteistă, profetică și mesianică a evreilor (ca și cea a lui Mahomed, de altfel) s-a realizat împotriva unor zei ca Baal și Bēlit, împotriva zeilor furtunii și ai fecundității, a Marilor Bărbați și a Marilor Zeițe. Pe de o parte, zei puternici și dinamici, „taurii", „fecundatorii", partenerii acelei Magna Mater, divinități orgiastice revelându-se oamenilor în epifanii violente, bucurându-se de o mitologie bogată și dramatică, acești Baal și Astarte cărora li se închina un cult opulent și sângeros (sacrificii multiple, orgii etc.) — pe de altă parte, Iahve singur, care deține toate atributele Ființei Supreme a „primitivilor" (e creator, atotputernic, omniscient), dar care mai dispune în plus și de o actualitate religioasă de un cu totul alt ordin. Spre deosebire de zei ca Baal și Bēlit, Iahve nu se bucură de mituri numeroase și variate; cultul său nu este complicat, nici orgiastic; îi repugnă sacrificiile sângeroase și ritualurile multiplicate. El cere din partea credinciosului un cu totul alt comportament religios decât cel condiționat de cultul lui Baal sau Astarte. Să ascultăm cuvintele lui Iahve, așa cum au fost înregistrate de Isaia: „Ce-mi folosește mulțimea jertfelor voastre?, zice Domnul. M-am săturat de arderile de tot cu berbeci și de grăsimea viteilor grași și nu mai vreau sânge de tauri, de miei și de țapi!... Nu mai aduceți daruri zadarnice! Tămâierile-mi sunt dezgustătoare; lunile noi, zilele de odihnă și adunările de la sărbători nu le mai pot suferi! Însăși prăznuirea voastră e nelegiuire!... Mâinile voastre sunt pline de sânge, spălați-vă, curățiți-vă!... Nu mai faceți rău înaintea ochilor mei!... Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsat, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă!" (*Isaia*, 1, 11–17).

Pentru noi, moștenitori și beneficiari ai marii revoluții religioase iudeo-creștine, injoncțiunile lui Iahve ne par de un bun-simț evident și ne întrebăm cum evreii contemporani cu Isaia au preferat cultul Zeului Bărbat și Fecundator celui infinit mai simplu și mai pur al lui Iahve. Dar nu trebuie să uităm că aceste

epifanii elementare ale vieții care n-au încetat să-i atragă pe evrei constituiau veritabile experiențe religioase. Păgânismul la care se întorceau periodic evreii reprezenta viața religioasă a întregului Orient antic: era o mare și foarte veche religie dominată de hierofaniile cosmice și care exalta în consecință *sacralitatea vieții*. Această religie, ale cărei rădăcini pătrund adânc în protoistoria Orientului, reflectă descoperirea sacralității vieții, conștientizarea solidarității între Cosmos, om și Dumnezeu. Sacrificiile numeroase și sângeroase care-l dezgustau pe Iahve, și pe care profeții le combăteau fără încetare, asigură circulația energiei sacre între diversele regiuni ale Cosmosului; numai datorită acestui circuit Viața totală reușește să se mențină. Chiar odiosul sacrificiu de copii care i se ofereau lui Moloh avea un sens profund religios. Prin acest sacrificiu se dăruia divinității ceea ce-i aparținea, căci primul copil era adesea considerat ca aparținând unui zeu: într-adevăr, în tot Orientul arhaic, tinerele fete aveau obiceiul să-și petreacă o noapte în templu în compania unui zeu (adică a unui reprezentant al lui, preotul, sau a unui trimis al lui, „străinul"). Sângele copilului făcea să crească energia secată a zeului, căci divinitățile zise ale fertilității își epuizau propria substanță în efortul depus pentru a susține lumea și a-i asigura opulența; și ele aveau nevoie să fie regenerate periodic[21].

Cultul lui Iahve respinge toate aceste ritualuri sângeroase care pretindeau să asigure continuitatea vieții și a fecundității cosmice. Puterea lui Iahve este de un cu totul alt ordin: ea nu are nevoie să fie periodic întărită. E remarcabil că simplicitatea cultului — trăsătură caracteristică a monoteismului și a profetismului evreu, corespunde simplicității originare a cultului Ființelor Supreme la „primitivi". Așa cum am mai spus-o, acest cult aproape a dispărut, dar noi știm în ce consta el: ofrande, prinoase și rugăciuni adresate Ființelor Supreme. Monoteismul ebraic revine la această simplitate a mijloacelor cultuale. Pe deasupra, mozaismul pune accentul pe credință, adică pe o experiență religioasă care implică o interiorizare a cultului și aceasta este marea sa noutate. S-ar putea afirma că descoperirea credinței ca o categorie religioasă este

singura noutate adusă de istoria religiilor din neolitic până azi. Să remarcăm că Iahve continuă să fie un Zeu viguros, atotputernic și omniscient; dar cu toate că este capabil să-și manifeste această putere și înțelepciune în marile evenimente cosmice, preferă să se adreseze direct oamenilor, să se intereseze de viața lor spirituală. Puterile religioase puse în mișcare de Iahve sunt *puteri spirituale*. Această modificare a perspectivei religioase este foarte importantă și va trebui să revenim asupra ei.

•

RELIGIILE INDIENE ALE „PUTERII"

Pentru moment să ne ocupăm de o religie în care miturile, riturile și filosofiile puterii sacre au atins proporții necunoscute până atunci: am numit India și marea mișcare religioasă care îngloba șaktismul, tantrismul și diversele culturi ale Marii Zeițe. Este extrem de greu să prezinți pe scurt acest complex religios. Să amintim numai câteva trăsături esențiale: tantrismul poate fi considerat ca experiența religioasă cea mai apropiată actualei condiții umane, *kali-yuga*, vârsta tenebrelor: din faptul că spiritul este în timpul nostru excesiv de condiționat de trup, tantrismul pune la dispoziție celui care caută eliberarea mijloacele adecvate. Ar fi zadarnic acum, în *kali-yuga*, să urmărești eliberarea cu mijloacele utilizate în timpurile vechi ale Vedelor și Upanișadelor. Umanitatea a decăzut; este vorba de o întoarcere la sursă începând chiar prin „ocultarea" spiritului în trup. Din acest motiv, tantrismul renunță la ascetism și la contemplația pură și face apel la alte tehnici pentru a stăpâni lumea și în cele din urmă pentru a obține eliberarea. Tantristul nu renunță la lume ca înțeleptul din Upanișade, ca yoginul sau ca Buddha; el se străduiește s-o cucerească și s-o domine, bucurându-se în același timp de o libertate perfectă.

Or, care este fundamentul teoretic al tuturor școlilor tantrice? Ele susțin că lumea este creată și comandată de două principii

polare, Śiva și Śakti. Dar pentru că Śiva reprezintă pasivitatea absolută, imobilitatea Spiritului, mișcarea, și de aici, Creația și Viața la toate nivelurile cosmice sunt rezultatul manifestării lui Śakti. Eliberarea nu se poate obține decât prin unirea celor două principii chiar în corpul oficiantului tantric. Să precizăm: în *corpul său* — și nu numai în experiența sa psihomentală. Să nu intrăm în detalii. E de ajuns să amintim că pentru tantrism rolul cel mai important revine lui Śakti, manifestată în multiplele forme ale Marii Zeițe, dar activă în același timp și în Femeie. Aceasta este Śakti, Forța Universală care creează continuu lumea. Și pentru că facem parte din această lume și suntem prizonierii ei, este inutil să căutăm eliberarea fără să recurgem la Cea care naște, hrănește și susține lumea, Śakti. Textele insistă tot timpul asupra acestui punct. Śakti e rădăcina oricărei existențe, spune *Tantratattva*; „începând cu Ea Universurile s-au manifestat, Ea le susține și la sfârșitul timpurilor lumile în Ea se vor resorbi"[22]. Un alt text o exaltă în felul acesta: „Numai datorită puterii tale, Brahma poate crea, Vișnu poate păstra, iar la sfârșitul timpurilor Śiva va putea distruge Universul. Fără tine ei sunt neputincioși să-și îndeplinească misiunea; în consecință, numai tu ești propriu-zis creatoarea, conservatoarea și destructoarea lumii."[23] „Tu, o, Devi, zice Śiva Zeiței în *Mahānirvāṇa Tantra*, Tu, Tu ești eul meu cel adevărat!"

Concepția acestei forțe cosmice personificate într-o Mare Zeiță nu este o invenție a tantrismului. India preariană și India populară, care o continuă, cunoaște din neolitic cultul acestei Magna Mater, oricare ar fi formele, numele sau miturile sale[24]. Culturile indiene ale Marii Zeițe seamănă cu toate celelalte culturi ale fecundității care dominaseră Orientul Apropiat antic. Tantrismul nu numai că a asimilat o mare parte din mitologia și ritualurile acestei Magna Mater, el le-a reinterpretat, le-a sistematizat și, mai ales, a transformat această moștenire imemorială într-o tehnică mistică a eliberării. Tantrismul s-a străduit să regăsească chiar în corp și în spirit forța cosmică

personalizată în Marea Zeiță. Procesul tantric prin excelență constă în a trezi această forță identificată în *kundalini* și a o face să urce de la baza trunchiului unde dormitează până la creier, pentru a o reuni cu Śiva. „Trezirea" acestei *kundalini* se manifestă printr-o senzație foarte vie de căldură și acest fapt merită toată atenția noastră. Pentru că unul din miturile cele mai populare ale Indiei ne povestește cum Marea Zeiță s-a născut din energia aprinsă a tuturor zeilor. Când un demon monstruos, Mahisha, amenința Universul și chiar existența zeilor, Brahma și tot panteonul au cerut ajutor lui Vișnu și lui Śiva. Aprinși de mânie, toți zeii și-au unit energiile năpustindu-le împreună sub forma unui foc care le ieșea din gură. Aceste focuri combinându-se au dat naștere unui nor aprins care în cele din urmă a luat forma unei Zeițe cu optsprezece brațe. Și această Zeiță, Śakti, a reușit să zdrobească monstrul Mahisha și să salveze lumea. Cum remarca Heinrich Zimmer, „zeii i-au restituit energia lor lui Śakti, Forța unică, sursa din care totul a ieșit la început. Rezultatul a fost o mare reînnoire a stării primitive a puterii universale"[25].

„CĂLDURA MAGICĂ"

Totuși, nu s-a insistat destul asupra faptului că „puterile" zeilor întețite de mânie se manifestă sub formă de flăcări. Căldura și focul indică, în planul fiziologiei mistice, trezirea unei puteri magico-religioase. În Yoga și în tantrism aceste fenomene sunt destul de răspândite. Așa cum am spus mai sus, când se trezește acea *kundalini*, se simte o căldură extrem de puternică; creșterea progresivă a acestei *kundalini* în corpul yoginului se manifestă prin faptul că partea inferioară devine inertă și înghețată ca un cadavru, în timp ce partea traversată de *kundalini* e fierbinte[26]. Alte texte tantrice precizează că această căldură magică se obține prin „transmutarea" energiei sexuale[27]. Aceste tehnici nu sunt o inovație a tantrismului. *Majjhima-Nikāya* (I, 244 etc.) face aluzie

la „căldura" care se obține prin reținerea respirației, iar alte texte budiste, *Dhammapada* (387), de exemplu, ne asigură că Buddha e „fierbinte". Buddha e „fierbinte" pentru că el practică asceza, *tapas*. Sensul inițial al acestui termen înseamnă, de altfel, „căldură extremă", dar *tapas* a ajuns în cele din urmă să desemneze efortul ascetic în general. Acest *tapas* este deja atestat în *Rig-Veda* și puterile sale sunt creatoare atât în plan spiritual, cât și în plan cosmic: prin *tapas* ascetul devine clarvăzător și poate fi locuit de zei. În privința zeului cosmic Prajāpati, acesta a creat lumea „încălzindu-se" până la punctul maxim; el a creat lumea într-adevăr, printr-o sudație magică asemeni acelor zei din cosmogoniile triburilor nord-americane[28].

Atingem aici o problemă extrem de importantă nu numai pentru religiile indiene, ci chiar pentru istoria generală a religiilor: excesul *puterii*, forța magico-religioasă este resimțită ca o potopitoare căldură. Nu mai este vorba de *mituri* și *simboluri* ale puterii, ci de *o experiență* care modifică însăși fiziologia ascetului. Suntem perfect îndreptățiți să credem că această experiență era cunoscută de mistici și magicieni din cele mai vechi timpuri. Un mare număr de triburi „primitive" își reprezintă puterea magico-religioasă ca fiind „fierbinte" și o exprimă prin termeni care semnifică „fierbințeală", „căldură", „foarte cald" etc. Din acest motiv magicienii și vrăjitorii „primitivi" beau apă sărată sau piperată și mănâncă ierburi extrem de picante: ei vor să-și întețească în felul acesta căldura interioară. În India modernă mahomedanii cred că un om, în comunicare cu Dumnezeu, devine „fierbinte". Cel care produce miracole e numit „clocotitor". Prin extensie, orice fel de persoane sau acțiuni comportând o putere magico-religioasă oarecare sunt considerate „fierbinți". Trebuie să mai amintim că peste tot în lume șamanii și vrăjitorii sunt reputați „stăpânitori ai focului", ei înghit cărbuni aprinși, ating fierul înroșit, merg prin foc. Pe de altă parte, au și o mare rezistență la frig: atât șamanii din regiunile arctice, cât și asceții din Hymalaya dau dovadă, datorită „căldurii magice", de o rezistență care depășește imaginația[29].

Cum am mai notat și cu altă ocazie (pp. 101–102), sensul tuturor acestor tehnici de „stăpânire a focului“ și a „căldurii magice“ este mai profund: ele indică accesul la o anumită stare extatică sau la o stare necondiționată, de libertate spirituală. Dar *puterea sacră* experimentată ca o căldură extremă nu se obține numai prin tehnici șamanice sau mistice. Ea mai poate fi obținută și prin experiențele din timpul inițierilor militare. Mai mulți termeni ai vocabularului „eroic“ indo-european — *furor, ferg, wut, menos* — exprimă exact această „căldură extremă“ și această „mânie“ care caracterizează, în alte planuri ale sacralității, încorporarea *puterii*[30]. Asemeni unui yogin sau unui șaman, tânărul erou „se încălzește“ în timpul luptei inițiatice. Eroul irlandez Cūchulainn se încălzește atât de tare în timpul primei lui fapte de bravură că trebuie să i se aducă trei putini cu apă rece. „Băgat în prima putină, el înfierbântă atât de tare apa că doagele și cercurile putinii sar, spărgându-se ca o coajă de nucă. În a doua putină, apa face bulbuci mari cât pumnul. De-abia într-a treia putină apa devine suportabilă, dar numai pentru anumiți oameni, nu pentru toți. Acum băiatului îi trece mânia *(ferg)* și poate fi îmbrăcat.“[31]

Această „mânie“ care se manifestă ca o căldură extremă este o experiență magico-religioasă; ea nu are nimic „profan“, nimic „natural“; este sindromul luării în posesie a unei sacralități. Ca *putere sacră* ea poate fi transformată, diferențiată, nuanțată printr-o muncă ulterioară de integrare și „sublimare“. Cuvântul indian *kratu* care la început definea „energia proprie războinicului înflăcărat, în principal a lui Indra“, apoi „forța victorioasă, puterea și ardoarea eroică, bravura, gustul luptei“, și, prin extensie, „putere“, „maiestate“ în general a ajuns să desemneze în cele din urmă „forța omului pios care-l face capabil să urmeze prescripțiile lui *ṛta* și să atingă fericirea“[32].

Rămâne totuși evident că „mânia“ și „căldura“ provocate de o creștere violentă și excesivă a *puterii* sunt de temut pentru majoritatea muritorilor: o asemenea putere interesează, în stare „brută“, mai ales pe magicieni și pe războinici; cei care caută în

religie încrederea și echilibrul se apără de „căldură“ și de „focul magic“. Termenul *śānti* care desemnează în sanscrită liniștea, pacea sufletului, absența pasiunilor, ușurarea suferințelor derivă de la rădăcina *çam* care avea la origine sensul de a stinge „focul“, mânia, febra și, în cele din urmă, „căldura“ provocată de *puterile demoniace*[33]. Indianul timpurilor vedice simțea pericolul magiei: el se apăra împotriva tentației excesului de putere[34]. Să amintim, doar, că adevăratul yogin e și el obligat să lupte pentru a învinge tentația „puterilor magice“ *(siddhi)* — tentația de a zbura, de a deveni invizibil etc. — pentru a obține starea perfect necondiționată, de *samādhi*. Să nu se tragă totuși de aici concluzia că experiența „căldurii“ sau obținerea „puterilor“ aparțin exclusiv sferei magiei: „căldura“, „fierbințeala“, „focul interior“, epifaniile luminoase, ca și orice alt fel de putere sunt universal atestate în istoria religiilor și în misticile mai evoluate. Un sfânt, ca și un șaman, yoginul sau un „erou“ experimentează căldura supranaturală în măsura în care depășesc, *în planul lor propriu*, condiția umană profană și se încorporează sacralității.

„PUTERE“ ȘI „ISTORIE“

Să încercăm să nu pierdem firul: am găsit la evrei conflictul între *adevărata* religie a lui Iahve și experiența sacralității cosmice încarnată în zei ca Baal sau Astarte. Conflict între *puteri* religioase de un ordin cu totul diferit: pe de o parte, vechile hierofanii cosmice, pe de altă parte, sacralitatea revelată sub forma unei persoane, Iahve, manifestându-se nu numai în plan cosmic, ci mai ales în *Istorie*. Oprisem în acest punct analiza credinței în Iahve ca să ne întoarcem privirile spre India. Acolo, prin saktism și prin tantrism, *religia puterii* pare a fi atins punctul ei cel mai de sus. În lumea decăzută a epocii *kali-yuga* nu se poate obține eliberarea decât trezind energia cosmică somnolând în propriul corp și obligând-o să se întoarcă până la *Sahasrāra-cakra* pentru

a se uni cu conștiința pură simbolizată de Śiva. Se vede deja diferența față de religiile populare ale protoistoriei orientale, ilustrate de cultul unor zei ca Baal sau Marea Zeiță. Tantrismul reprezintă un act curajos de interiorizare: panteonul, iconografia, ritualul tantric nu au valoare decât în măsura în care sunt interiorizate, asimilate, „realizate", printr-o experiență complexă care angajează atât corpul, cât și psihicul și conștiința. În aparență rolul lui Śakti este considerabil, dar nu trebuie să uităm că eliberarea se obține prin uniunea lui Śakti cu Śiva. În tantrism, Śiva, conștiința pură, este pasivă: „neputința" este asemănătoare stării acelor *deus otiosus* din religiile „primitive". Ființele Supreme au devenit pasive, indiferente, „absente", locul lor a fost ocupat de figurile divine *viguroase, puternice*. Această situație ne amintește de mitul nașterii lui Śakti: Zeii, având în fruntea lor Ființa Supremă, și-au adunat cu toții „puterile" pentru a crea Zeița. De acum ea deține forța și viața. Dar tantristul se străduiește să refacă *procesul invers*: Spiritul pur, Śiva, Ființa Supremă, devenind „neputincios" și pasiv trebuie, pentru a fi „dinamizat", unit cu propria lui Śakti, detașată de el (prin actul creației) și dispersată în Cosmos. Realizarea acestui act paradoxal — unificarea celor două principii contrare — se traduce fiziologic printr-o foarte mare eliberare de căldură. Acesta este, așa cum am văzut, un fenomen universal la magicieni și la mistici și a cărui semnificație e ușor de descifrat: *căldura supranaturală semnifică realizarea unui paradox prin care condiția umană este depășită*. Dacă vrem să ne imaginăm acest proces în perspectiva istoriei religiilor primitive, am putea spune că se încearcă „redinamizarea" Ființei Supreme, unind-o cu *puterile* care i-au luat locul. Śiva fiind simbolul spiritului pur, al conștiinței absolute, efortul de a-l „activa" prin unirea cu Śakti denotă, între altele, respectul și venerația continuă pentru Ființa Supremă, chiar dacă ea a devenit „neputincioasă".

Într-adevăr, această Ființă Supremă nu dispare niciodată de tot din ceea ce am putea numi subconștientul religios al umanității.

E adevărat că devine „neputincioasă" și, în consecință, dispare din cult. Dar ceea ce este esențial — transcendența, omniscienta, puterile cosmogonice — supraviețuiește în simbolismele și ritualurile care aparent nu au nimic comun cu Ființa Supremă. Pretutindeni în lume simbolismul celest exprimă *sacralitatea transcendenței*: ceea ce este „sus", ceea ce este „înălțat" reprezintă sacrul prin excelență. Îndepărtat de mit și înlocuit în cult, Cerul păstrează un loc important în simbolistică. Acest simbolism celest se relevă în numeroase ritualuri (ascensiuni, escalade, inițiere, regalitate etc.), mituri (Arborele Cosmic, Muntele Cosmic, lanțul de creste etc.) și legende (zborul magic etc.). Simbolismul Centrului care joacă un rol considerabil în toate religiile este solidar cu simbolismul celest: numai în „Centrul Lumii" poate avea loc ruptura de nivel care face posibilă pătrunderea în Cer[35].

Mai mult chiar: cosmogonia — care, așa cum am văzut, este opera Ființelor Supreme — continuă să-și păstreze un loc privilegiat în conștiința religioasă a societăților arhaice. Creația Lumii devine arhetipul oricărei „creații", al oricărei construcții, al oricărei acțiuni reale și eficace. Și asistăm la un fenomen curios: *Creatorul* nu se mai bucură de actualitate religioasă, dar *Creația* servește de model oricărui fel de acțiune. Când se construiește un altar ritual, o casă, o barcă etc., când se procedează la vindecarea unui bolnav sau la înscăunarea unui rege, când se încearcă salvarea recoltei, când se celebrează un act conjugal sau când se depun străduințe pentru vindecarea sterilității unei femei, când se fac pregătiri de război sau se caută inspirația poetică și în multe alte circumstanțe importante pentru colectivitate sau pentru individ, se recită mitul cosmogonic, se imită ritual și simbolic creația lumii.

Și nu numai atât: în toți anii se procedează la destrucția simbolică a lumii (și, de aici, a societății umane) pentru a o putea crea din nou; în toți anii se repetă cosmogonia, imitându-se ritual gestul arhetipal al Creației[36]. Toate acestea dovedesc că simbolismele derivând din structura și activitatea Ființelor

Supreme celeste au continuat să domine viața religioasă a umanității arhaice, chiar după ce aceste Ființe au dispărut din cult; simbolismul a păstrat într-o manieră aluzivă și ocultă amintirea Persoanei divine care s-a retras din lume.

Simbolism nu vrea să zică raționalism; dimpotrivă; dar în perspectiva unei experiențe religioase de tip personalist, simbolismul se confundă cu raționalismul: este „abstract", nu ține cont de Persoana divină, de „Zeul viu" cu a sa *tremenda majestas* și al său *mysterium fascinans* de care vorbea Rudolf Otto. În consecință, credința veritabilă respinge atât sacralizarea vieții ilustrată prin cultul unor zei ca Baal sau Astarte, cât și religiozitatea „abstractă" fondată numai pe simboluri și idei. Iahve este Persoana divină care se revelă în *Istorie* și în aceasta constă marea lui noutate. Zeul s-a mai revelat și în alte părți ca Persoană: să amintim teribila epifanie a lui Kṛṣna din *Bhagavad-Gītā* (XI, 5 sq.). Dar această revelație a Ființei Supreme, sub forma lui Kṛṣna s-a produs într-un loc mitic, Kurukṣetra, și într-un timp mitic: Marea Bătălie între Kauravi și Pāṇḍavi. Dimpotrivă, căderea Samariei s-a întâmplat în istorie, și această cădere a fost dorită și provocată de Iahve: era o teofanie de tip nou, necunoscută până atunci: era o *intervenție a lui Iahve în Istorie*. În consecință, ea nu era reversibilă, nici repetabilă. Căderea Ierusalimului nu repetă căderea Samariei: ruina Ierusalimului revelează o altă teofanie istorică, o altă „mânie" a lui Iahve. Asemenea mânii pun în evidență acea *tremenda majestas* dependentă de o Persoană, Iahve, și nu de o putere religioasă transpersonală. Ca Persoană, adică în calitate de Ființă bucurându-se de libertate perfectă, Iahve iese din „abstract", din simbol, din generalitate, acționează în Istorie și întreține relații cu persoane istorice. Și când Dumnezeu-Tatăl se „arată" într-un fel radical și complet, incarnându-se în Iisus Hristos, istoria devine ea însăși o teofanie. Concepția tipului mitic și a eternei ei reîntoarceri este definitiv depășită[37].

Aceasta a fost o mare revoluție religioasă; atât de mare încât n-a putut fi asimilată nici în două mii de ani de creștinism. Ne vom

explica: când sacrul se manifesta numai în Cosmos, era ușor de *recunoscut*: pentru omul religios precreștin, era, într-adevăr, ușor să distingă o piatră sacră de toate celelalte pietre care nu încorporau sacrul; ușor să distingă un semn încărcat de putere — o spirală, un cerc, o svastică etc. — de toate celelalte care nu erau; ușor chiar să despartă timpul liturgic de timpul profan: la un moment dat timpul profan înceta să mai curgă, și o dată cu ritualul începea și timpul liturgic, timpul sacru. Pentru iudaism, dar mai ales pentru creștinism, divinitatea se manifestase în Istorie. Hristos și contemporanii lui făceau parte din Istorie. Dar nu numai din Istorie, bineînțeles: Fiul lui Dumnezeu, incarnându-se, acceptase să suporte Istoria — întocmai precum sacralitatea manifestându-se în cutare sau cutare obiect cosmic accepta, paradoxal, nenumăratele condiționări ale obiectului. Pentru creștin, în consecință, se produce o separare radicală între diferitele evenimente istorice: anumite evenimente au fost teofanii (exemplu, prezența istorică a lui Hristos), altele nu sunt decât evenimente profane. Dar Hristos, prin Corpul său Mistic, Biserica, continuă să fie prezent în Istorie. Și de aici se creează pentru creștin o situație extrem de dificilă. El nu poate refuza istoria, dar nici nu o poate accepta în întregime. El este obligat continuu să aleagă, să distingă în masa evenimentelor istorice evenimentul care, *pentru el*, ar putea fi încărcat de o semnificație salvatoare.

Știm cât de dificilă este această alegere: în Istorie, separarea între sacru și profan — atât de clară și precisă în timpurile precreștine — nu mai este evidentă. Cu atât mai mult cu cât, de două secole, căderea omului în Istorie a devenit vertiginoasă. Numim „cădere în Istorie" conștientizarea produsă în omul modern a multiplelor condiții istorice a căror victimă este. Cât de mult invidiază creștinul modern șansa hindusului! În concepția indiană, omul din *kali-yuga* este și el căzut, adică e condiționat de viața carnală: ocultarea Spiritului în carne este aproape totală, și trebuie început de la carne pentru a regăsi libertatea spirituală. Dar creștinul modern se simte căzut nu numai prin condiția sa carnală,

ci și prin condiția sa istorică. Nu Cosmosul, nici Carnea — Viața — îi creează obstacole pe drumul Salvării, ci Istoria, teroarea Istoriei.

Creștinul modern reușește poate să se apere de tentațiile vieții, dar îi este imposibil să reziste în calitatea lui de creștin, o dată prins între roțile Istoriei. Or, trăim o epocă în care nu putem evita roata Istoriei decât printr-un act curajos de evaziune. Dar evaziunea este interzisă adevăratului creștin. Pentru el nu există ieșire: pentru că Incarnarea a avut loc în Istorie, pentru că venirea lui Hristos marchează ultima și cea mai înaltă manifestare a sacralității în lume — creștinul nu se poate salva decât în viața concretă, istorică, viața aleasă și trăită de Hristos. Noi știm ce-l așteaptă: „groaza și frica", „sudoarea cu picături mari de sânge", „agonia", „tristețea până la moarte" (*Luca*, 22, 44; *Marcu*, 14, 24).

1952

NOTE

[1] Rudolf Otto, *Das Heilige* (Breslau, 1917); id., *Aufsätze, dar Numinose betreffend* (Gotha, 1923).

[2] Asupra acestei probleme, a se vedea cartea noastră, *Traité*, pp. 30 sq.

[3] R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, 1891), p. 118, n. 1.

[4] Cf. *Traité*, pp. 31 sq.; Hutton Webster, *Magic. A sociological study* (Stanford, 1948), pp. 3 sq.

[5] Cf. H. Ian Hogbin, *mana* („Oceania", vol. VI, 1936, pp. 241–274); A. Capell, *The word „Mana": a linguistic study* (*ibid.*, vol. IX, 1938, pp. 89–96); R. W. Williamson, *Essays in Polynesian Ethnology* (Cambridge, 1939, pp. 264 sq.). A se vedea, de asemenea, indicațiile bibliografice din cartea noastră *Traité*, pp. 44–46 și Paul Radin, *Die Religiöse Erfahrung der Naturvölker* (Rhein-Verlag, Zürich, 1951), pp. 12–19.

[6] P. Radin, *Religion of the North American Indians* (*Journal of American Folklore*, vol. 28, 1914, pp. 335–373).

[7] Raphael Karsten, *The Civilization of the South American Indians* (Londra, 1926), p. 375.

[8] Astfel, de exemplu, este necunoscut la populația otang (N.-E. de Solomon), din Wogeo, una din insulele Noii-Guinee (cf. Hogbin, *Mana*, pp. 268 sq.), la wagawaga, tubetube etc. (cf. C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, p. 576; Capell, *op. cit.*, p.. 92).

[9] Bineînțeles, nu trebuie să ne așteptăm să găsim în limbile arhaice această terminologie pretențioasă a filosofilor: *real–ireal* etc. — dar întâlnim *fenomenul*. *Puterea*, *sacrul* este în conștiința popoarelor arhaice o expresie a *realității* prin excelență.

[10] În privința Ființelor Supreme în Melanezia și „a istoriei" lor, a se vedea W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. I (Münster in Westfalen, 1912), pp. 412 sq., 480 sq. În privința Ființelor uranice în Melanezia, a se vedea R. Pettazzoni, *Dio*, I (Roma, 1922), pp. 139 sq.

[11] Șamanii înșiși „creează" prin asceză și concentrare. R. Pettazzoni presupune că imaginea Ființelor creatoare s-a constituit la primitivi în urma observațiilor lor asupra comportamentului șamanilor; a se vedea articolul său *Mythes des origines et mythes de la création* (Proceedings of the VIIth Congress for the History of Religions, Amsterdam, 1951, pp. 67–78), pp. 75 sq. Noi credem că procesul a fost exact invers, căci, în tehnicile lor, șamanii se străduiesc să imite modelele mitice, iar aceste figuri mitice depind, la rândul lor, de imaginea Ființei celeste. Cf. cartea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951).

[12] A se vedea R. Pettazzoni, *Dio*, pp. 173 sq.; id., *L'onniscienzia di Dio* (Torino, 1955), pp. 501 sq.

[13] Bineînțeles, „originea" acestor puteri este destul de complexă: Varuna este și zeu celest și zeu suveran și magician; cf. *Traité*, pp. 70 sq. *Images et Symboles* (Paris, 1952), cap. III: *Le dieu „lieur" et le symbolysme des noeuds*.

[14] Rafaele Pettazzoni explică îndepărtarea și lenevirea zeilor creatori prin faptul că ei și-au încheiat actul creației și de aceea au devenit inactuali; cf. *Mythes des origines et mythes de la création*, p. 75. Acest lucru e în parte adevărat, dar să nu uităm că totuși Creația, cosmologia, continuă să servească exemplar oricărui act „de creație" umană (de exemplu, construcția unui templu, a unui altar, a unui palat sau a unei case etc.) și chiar unui număr de *acțiuni* (de exemplu, vindecările); cf. lucrarea noastră *Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 38 sq.

[15] A se vedea *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 51 sq.

[16] A se vedea *Traité*, pp. 52, 54, 56, 123 etc.

[17] A se vedea *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 152 sq.

[18] A se vedea *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 227, 285 sq; şi mai departe, pp. 193 sq.

[19] A se vedea *Traité*, pp. 68., 87 sq.

[20] A se vedea, de exemplu, Georges Dumézil, *Ouranos-Varuna* (Paris, 1934); W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde. Einvorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern* (Tübingen, 1942); cf. şi *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 76 sq.

[21] A se vedea *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 162 sq.

[22] *Tantratattva* de Siva-candra Vidyarnava Bhattacārya, trad. A. Avalon (Londra–Madras, 1914), vol. II., p. XVII.

[23] *Devī-bhāgavata*, citat de A. Avalon, *Hymns to the Goddess* (Londra, 1913).

[24] Cf. cartea noastră *Le Yoga*, pp. 339 sq.

[25] Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization* (New York, 1946), p. 191; trad. franceză de M. S. Renou (Paris, Payot, 1951), p. 181.

[26] Cf. A. Avalon, *The Serpent Power* (ed. a II-a, Madras, 1924), p. 242.

[27] Lama Kasi Dawa Samdup şi W. Y. Evans-Wentz, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (trad. franceză, Paris, 1938), pp. 315 sq., 322 sq. A se vedea şi H. Maspero, *Les Procédés de „nourrir le principe vital" dans la religion taoïste ancienne* (*Journal Asiatique*, aprilie–iunie, iulie–septembrie, 1937, pp. 177–252, 353–430), p. 205.

[28] Despre *tapas* şi valenţele şamanice a se vedea cartea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 370 sq.

[29] Cf. *Le Chamanisme*, pp. 412 sq.; a se vedea mai sus pp. 99 sq.

[30] A se vedea frumoasele cărţi ale lui Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939) şi *Horaces et les Curiaces* (Paris, 1942).

[31] *Tāin bō Cuālnge*, rezumat şi tradus de Dumézil, *Horaces et les Curiaces*, pp. 35 sq. Aceeaşi „căldură mistică" (de tip „războinic") îi distinge şi pe eroii populaţiilor narte şi batradz; cf. G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes* (Paris, 1930), pp. 50 sq., 179 sq.; *Horaces et les Curiaces*, pp. 55 sq.

[32] Kasten Ronnow, *Ved. kratu, eine wortgeschichtlice Untersuchung* (*Le Monde Oriental*, vol. 26, 1932, pp. 1–90); G. Dumézil, *Naissance d'archanges* (Paris, 1945), pp. 145 sq. În *Gāthā* „sensul de *khratu* corespunde mai ales acestui ultim sens, moral, propriu-zis religios, al vedicului *kratu*: *khratu* este efortul religios al omului pios, ceea ce am putea numi curajul pios al omului în lupta împotriva răului, care rezumă viaţa credinciosului (Dumézil, *op. cit.*, p. 154).

[33] Cf. D. J. Hoens, *Sānti. A contribution to ancient Indian religious terminology* ('s-Gravenhage, 1951), pp. 177 sq.

[34] Se ghiceşte în acest comportament reacţia ambivalentă cu privire la sacru; pe de o parte omul se simte atras de *puterea* magico-religioasă, pe de altă parte se simte respins. Asupra sensului acestei ambivalenţe a se vedea *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 28 sq., 393 sq.

[35] A se vedea, *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 47 sq., 103 sq.; cf. *Images et Symboles*, pp. 33 sq.

[36] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 38 sq.; 83 sq., 115 sq....; *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 350 sq.; a se vedea mai sus pp. 70–74.

[37] A se vedea *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 209 sq.; *Images et Symboles*, pp. 225 sq.

Capitolul VIII

PĂMÂNTUL-MAMĂ ȘI HIEROGAMIILE COSMICE

TERRA GENETRIX

Un profet indian, Smohalla, din tribul Umatilla, refuza să muncească pământul. „E păcat, zicea el, să rănești sau să tai, să spinteci sau să zgârii pe mama noastră a tuturor prin muncile agricole." Și adăuga: „Îmi cereți să muncesc ogorul? Să iau un cuțit și să-l împlânt în inima mamei? Mă va mai lua ea atunci la sânul ei? Îmi cereți să sap și să înlătur pietrele? Vreți să-i mutilez carnea ca să ajung la os? Dar voi mai putea oare atunci să mă întorc în pântecele ei pentru a mă mai naște o dată? Îmi cereți să tai iarba și fânul, să-l vând și să mă îmbogățesc asemeni albilor? Dar cum aș îndrăzni să tai părul mamei mele?"[1]

Aceste cuvinte au fost pronunțate acum o jumătate de secol. Dar ele vin de foarte departe. Emoția pe care o trezesc ascultându-le ține mai ales de faptul că ele ne revelează cu o incomparabilă prospețime și spontaneitate imaginea primordială a Pământului-Mamă. Imagine pe care o vom întâlni, de altfel, pretutindeni în lume sub nenumărate forme și variante. Ar fi pasionant să clasăm aceste forme și variante, să arătăm cum s-au dezvoltat, cum au trecut de la o civilizație la alta. Pentru un asemenea studiu ne-ar trebui un întreg volum și am fi obligați, pentru a-l duce la bun sfârșit, să intrăm în detalii tehnice care interesează mai ales, sau numai, pe specialiști și doar întâmplător pe etnologi sau pe istoricii religiilor. Nu putem întreprinde aici această lucrare. Pentru studiul nostru o altă cale se anunță mai

fericită: să trecem în revistă anumite imagini ale Pământului-Mamă, să încercăm să înțelegem ceea ce ne revelează ele, să ne străduim să le descifrăm mesajul. Fiecare imagine primordială poartă în ea un mesaj care interesează direct condiția umană, căci imaginea dezvăluie aspecte ale realității ultime, altfel inaccesibile.

Ce ne revelează cuvintele profetului citat mai sus? El condamnă și respinge munca pe ogor pentru că nu vrea să rănească trupul Mamei sale, Pământul. Pietrele sunt asimilate oaselor, țărâna cărnii, plantele părului. Așa cum vedem mai departe, omologarea organelor cu substanțe sau regiuni cosmice și imaginea unei ființe antropocosmice se mai întâlnește și în alte forme: câteodată este vorba de un Uriaș primordial androgin sau, deși mult mai rar, de un Bărbat cosmic. Vom vedea cum se pot interpreta aceste variațiuni de sex. Pentru moment să ne oprim la imaginea Pământului văzut ca o Femeie, ca o Mamă. Aceasta este *Terra Mater* sau *Tellus Mater* bine cunoscută în religiile mediteraneene, cea care dă naștere tuturor ființelor. Profetul Smohalla nu ne spune cum s-au născut oamenii din această Mamă telurică. Dar miturile americane ne povestesc cum s-au petrecut lucrurile la origine, *in illo tempore*: primii oameni au trăit un timp la sânul mamei lor, adică în străfundurile pământului, în măruntaiele sale. În aceste străfunduri telurice ei duceau o viață pe jumătate omenească: erau, într-un anumit fel, niște embrioni încă imperfecți. Așa afirmă cel puțin indienii lenni-lenape sau delaware care locuiau odinioară în Pennsylvania: conform miturilor lor, Creatorul, cu toate că pregătise pentru ei la suprafața pământului toate lucrurile de care se bucură acum, a hotărât ca oamenii să mai rămână câtva timp ascunși în pântecele Mamei lor telurice, ca să se dezvolte mai bine, ca să se maturizeze. După unii, strămoșii care trăiau sub pământ aveau deja o formă umană; după alții, ei aveau mai degrabă aspectul animalelor[2].

Acest mit nu este singular. Și irochezii își amintesc de epoca în care trăiau sub pământ: acolo era mereu întuneric, căci soarele nu pătrundea niciodată. Dar, într-o bună zi, unul dintre ei a găsit o

deschizătură și a urcat, cățărându-se, până la suprafața Pământului. Plimbându-se prin acest peisaj frumos și ciudat, el a întâlnit o căprioară pe care a ucis-o și a luat-o cu el sub pământ. Carnea căprioarei era bună, iar tot ceea ce el le-a povestit în legătură cu cealaltă lume, cea a luminii, le-a stârnit interesul tovarășilor săi. Au hotărât în unanimitate să iasă, cățărându-se la suprafață[3]. Alte mituri indiene vorbesc despre un timp îndepărtat în care Pământul-Mamă dădea naștere ființelor umane așa cum dă naștere în zilele noastre copacilor și trestiilor[4], și acest motiv al nașterii oamenilor asemeni plantelor ne va reține atenția mai departe.

MITURILE EMERSIUNII

Pentru moment să mai reamintim câteva mituri despre gestație și naștere. În limba navaho Pământul se numește Naëstsan, literalmente „Femeia orizontală" sau „Femeia culcată". După credințele tribului navaho există patru lumi subterane suprapuse; populația zuni numește aceste lumi cele patru matrice ale Pământului. Acolo, în cea mai adâncă matrice au trăit la început oamenii. Au ieșit la suprafață fie trecând printr-un lac, fie printr-un izvor sau, după alte tradiții, cățărându-se pe o viță de vie (populația mandau) sau pe o trestie (navaho). Un mit zuni povestește că la începutul Timpului, *in illo tempore*, „Gemenii războiului" au coborât, traversând un lac, în lumea subterană. Acolo au întâlnit un popor „vaporos și instabil" care nu se hrănea cu mâncare, ci numai cu „aburi" și „mirosuri" de mâncare. Cum în lumea subterană alimentele erau respinse, au fost oripilați să-i vadă pe Gemeni hrănindu-se cu mâncare adevărată. După numeroase aventuri, Gemenii aduc la suprafață un anumit număr de oameni; din ei provin oamenii de astăzi. Din acest motiv, urmează mitul, noul născut se hrănește numai cu „vânt" până în momentul în care „coarda invizibilă" este tăiată; de-abia atunci el

poate începe să se hrănească cu lapte și cu o hrană foarte ușoară, dar și aceasta cu prețul unor mari dificultăți[5].

Se vede în ce sens acest mit leagă ontogeneza de filogeneză: condiția embrionului și a noului născut este omologată cu existența mitică a speței umane în sânul Pământului; fiecare copil repetă în condiția sa prenatală situația umanității primordiale. Asimilarea mamei umane cu Marea Mamă telurică este completă. Vom înțelege mai bine această simetrie între naștere și antropogonie — sau, pentru a utiliza vocabularul științific, între ontogeneză și filogeneză — dacă ne vom reaminti mitul zuni al creației lumii și umanității. Iată rezumatul:

La început nu exista decât Awonawilono, Creatorul („The Maker and Container of All"). Era singur în golul universal. Se transformă apoi în Soare și din propria lui substanță produce doi germeni cu care însămânțează Marile Ape: sub căldura vie a luminii sale, Apele mării devin verzi și din ele apare o spumă care crește necontenit, pentru a se constitui în cele din urmă în Pământul-Mamă și Cerul-Tată (Awitelin Tsita, „Fourfold Containing Mother-Earth" și Apoyan Tächu, „All-covering Father Sky"). Din unirea acestor doi Gemeni Cosmici, Cerul și Pământul, a apărut viața sub formă de miriade de creaturi. Dar Pământul-Mamă reține în pântecele sale toate aceste ființe, în ceea ce mitul numește „cele patru matrice ale Lumii". În cea mai profundă dintre aceste „caverne-matrice", semințele oamenilor și ale altor creaturi se dezvoltă încetul cu încetul și în cele din urmă se deschid: ies într-adevăr ca pasărea dintr-un ou. Dar sunt ființe încă imperfecte, îngrămădite, strivite în tenebre, ele se cațără unele peste altele ca reptilele, murmură, se lamentează, se scuipă, se înjură indecent. Unele dintre ele încearcă totuși să scape și acest efort se traduce printr-o creștere a inteligenței și a umanizării. Unul se distinge mai ales între toți: cel mai inteligent, maestrul, Poshaiyank'ya, cel care participă într-un anumit fel la condiția divină: pentru că, ne spune mitul, a apărut sub Apele primordiale tot așa cum Soarele s-a înălțat deasupra acestor Ape. Acest mare

înțelept — care simbolizează probabil Soarele nocturn — se ridică singur spre lumină, traversând una după alta toate cele patru „caverne-matrice“ telurice. Așa ajunge la suprafața Pământului: acesta i se arată ca o mare insulă umedă și instabilă. Atunci el se îndreaptă spre Tatăl-Soare și-l roagă să elibereze umanitatea subterană.

Atunci Soarele repetă procesul Creației, dar acum este vorba despre o creație de alt ordin; Soarele vrea să dea naștere unor Ființe inteligente, libere și puternice; însămânțează din nou spuma Pământului-Mamă și din acea spumă se nasc doi gemeni. Soarele le acordă acestora tot felul de puteri magice și-i consacră Strămoși și Stăpâni ai oamenilor. Atunci Gemenii ridică Cerul și cu cuțitele — care sunt făcute din „piatră fulgerată“ — desfac munții și printr-un culoar coboară în tenebrele subterane. Acolo, în străfundurile Pământului, se află tot soiul de plante agățătoare. Gemenii suflă peste una dintre ele și o fac să crească până ajunge în lumină. Fac din ea o scară pe care oamenii și celelalte creaturi urcă până la caverna a doua. Mulți dintre ei cad pe drum; aceștia vor rămâne pentru totdeauna acolo în străfunduri: devin monștri și provoacă cutremurele de pământ și alte cataclisme. În cea de-a doua cavernă-matrice e tot întuneric dar spațiul e mai larg; pentru că, ne spune mitul, această „cavernă e mai aproape de buricul Pământului“. (Să semnalăm în trecere aluzia la simbolismul Centrului: la zuni ca la atâtea alte populații, Creația omului are loc în Centrul Lumii.) Aceasta a doua cavernă-matrice poartă numele de „matrice ombilicală sau locul gestației“.

Din nou Gemenii fac să crească scara și-i conduc pe oameni cu atenție în grupuri succesive, grupuri care devin mai târziu strămoșii celor șase rase umane. Ajung apoi într-a treia Cavernă-matrice, mai mare și mai luminoasă: este „Matricea vaginală, locul zămislirii sau al gestației“. Este o cavernă mai mare și mai luminoasă, ca o vale luminată de stele. Oamenii rămân acolo un timp mai îndelungat și se înmulțesc. Atunci Gemenii îi conduc în cea de-a patra și ultima cavernă, cea care se numește „Ultima (cavernă) de descoperit sau Matricea Nașterii“. Aici

lumina seamănă cu lumina zorilor și oamenii încep să perceapă lumea și să se dezvolte din punct de vedere intelectual, fiecare conform naturii sale proprii. Ocupându-se de ei ca de niște copii, Gemenii le perfecționează educația; îi învață înainte de toate să-l caute pe Tatăl-Soare, căci el le va revela înțelepciunea.

Dar această cavernă devine, la rândul ei, prea mică, pentru că oamenii se înmulțesc continuu: Gemenii îi urcă atunci până la suprafața Pământului care poartă numele de „Lumea luminii răspândite sau a Cunoașterii sau a Vederii“. Când au ieșit cu totul la suprafață, aceste ființe mai aveau încă o înfățișare subumană: erau negre, reci, umede, cu urechile ca niște membrane asemeni liliecilor și cu degetele împreunate ca la palmipede; și mai aveau și coadă. Nu erau încă în stare să meargă în poziție verticală: săreau ca broaștele, se târau ca șopârlele. Și Timpul avea un alt ritm: opt ani erau cât patru zile și patru nopți — căci lumea era nouă și proaspătă[6].

Inutil să mai comentăm simbolismul ginecologic și obstetric al acestui frumos mit despre originea oamenilor. Imaginea Pământului corespunde perfect celei a Mamei; antropogonia este descrisă în termeni de ontogenie. Formarea embrionului și nașterea repetă actul grandios al nașterii omenirii, concepută ca o emersiune din cea mai adâncă Cavernă-matrice chtoniană. Dar, așa cum am văzut, această emersiune se face sub semnul Spiritului; Soarele este cel care prin intermediul Gemenilor îi ghidează și-i ajută pe oameni să ajungă la suprafața Pământului. Abandonată ei înseși, Viața — adică opera primei hierogamii între Pământ și Cer — ar fi rămas pentru totdeauna la nivelul existenței fetale. Mitul zuni ne-o spune într-o manieră perfect clară: în cea mai profundă dintre Cavernele-matrice oamenii se comportau ca larvele; o mulțime furnicând care se lamenta și se înjuria pe întuneric. Înălțarea spre lumină este omologabilă emersiunii Spiritului. Gemenii solari ghidau această umanitate embrionară spre pragul conștiinței.

Ca toate miturile, acesta este și el un mit exemplar: adică servește de model și de exemplu unui mare număr de activități umane. Într-adevăr, nu trebuie să ne imaginăm că se povestesc

miturile cosmogonice și antropogonice numai pentru a răspunde la întrebări ca: cine suntem? de unde venim? Asemenea mituri constituie și exemple de urmat când e vorba *să se creeze*, să se restaureze ceva, să se regenereze o ființă umană: căci pentru lumea „primitivă" orice regenerare implică o reîntoarcere la origini, o repetiție a cosmogoniei. Ne dăm seama de valoarea unor asemenea mituri observând, de exemplu, ceea ce se întâmplă la triburile navaho: întotdeauna cu ocazia anumitor ceremonii întreprinse pentru a vindeca un bolnav sau a iniția un candidat-șaman se povestește mitul emersiunii oamenilor din sânul Pământului, diversele etape ale unui itinerar laborios pentru a atinge suprafața solului și lumina[7].

Trebuie să spunem că miturile despre originea oamenilor se bucură încă de o mare actualitate în viața religioasă a tribului: nu se povestesc oricând și oriunde, ci numai pentru a însoți și a justifica un ritual destinat *să refacă* un anumit lucru (sănătatea, integritatea vitală a bolnavului) sau *să facă*, să creeze o nouă situație spirituală (șamanul). Pentru a-i reda sănătatea se reface în prezența bolnavului procesul lumii, se reactualizează emersiunea primilor oameni din sânul Pământului. Prin faptul că această antropogonie (precedată, de altfel, de povestirea cosmogoniei) devine prezentă și activă, bolnavul își recapătă sănătatea: el simte în ființa sa intimă procesul primordial al emersiunii. Cu alte cuvinte, el redevine contemporanul cosmogoniei și antropogoniei. Această reîntoarcere la origini — în cazul de față reîntoarcerea la Pământul-Mamă —, această repetiție a cosmogoniei și a antropogoniei întreprinsă cu scopul de a asigura vindecarea, constituie un tip important de terapeutică arhaică.

AMINTIRI ȘI NOSTALGII

S-ar putea compara aceste mituri ale emersiunii din sânul Pământului cu amintirile unei existențe prenatale, pe care unii

șamani nord-americani pretind a le fi păstrat. E vorba, în acest ultim caz, de inserția sufletului șamanului în sânul matern, de viața lui în tenebrele amniotice și, în sfârșit, de trecerea în lumină. La prima vedere asemenea amintiri ale unei existențe prenatale n-au nimic de-a face cu miturile emersiunii strămoșilor din sânul Pământului. Dar imaginea este aceeași: amintirile personale ale șamanilor ilustrează mitul unei vieți subterane urmată de emersiunea la suprafața Pământului; evident, cu anumite variante datorate faptului că asemenea amintiri se referă la o naștere individuală, obstetricală. Iată câteva exemple: un șaman povestește că sufletul lui luase hotărârea de a se reincarna printre oamenii din tribul iowa. Sufletul lui a pătruns într-o colibă la ușa căreia se afla o blană de urs și a rămas acolo câtva timp; apoi sufletul a ieșit din colibă — și astfel s-a născut șamanul[8]. Un șaman winnebago povestește peripețiile uneia dintre reincarnările sale: nu intrase într-o femeie, ci într-o cameră. „Am stat acolo fiind tot timpul conștient. Într-o zi am auzit zgomotele pe care le făceau copiii pe afară precum și alt soi de zgomote și m-am hotărât să mă duc până acolo. Mi s-a părut atunci că am trecut printr-o poartă, dar în realitate eram din nou născut de o femeie. Imediat ce am ieșit, aerul proaspăt m-a năucit și am început să țip."[9]

Nostalgia reîntoarcerii la Pământul-Mamă devine câteodată un fenomen colectiv, semn că o societate a renunțat la luptă și că se apropie de dispariția totală. Acesta este cazul populației yaruro din America de Sud, o populație la fel de primitivă ca fuegienii căci nu cunoaște agricultura și nici un fel de animal domestic în afară de câine. Marea Mamă a populației yaruro trăiește într-o țară depărtată din Răsărit care se numește Țara lui Kuma. Acolo, în Țara Mamei, se duc morții; acolo renasc precum copiii, bucurându-se de o existență paradisiacă: e viața despre care populația yaruro susține că ar fi cunoscut-o înainte de venirea albilor. În timpul transei șamanii călătoresc spre Țara lui Kuma și povestesc tot ceea ce văd. Tribul întreg suferă de nostalgia Paradisului pierdut: populația yaruro e nerăbdătoare să moară

pentru a se reîntoarce în Țara Mamei[10]. Poate că au și făcut-o; acum douăzeci de ani când îi vizitase Petrullo nu mai rămăseseră decât câteva sute...

„MUTTER ERDE"

Credința că Pământul a dat naștere oamenilor este universal răspândită; n-avem decât să răsfoim câteva cărți referitoare la acest subiect, *Mutter Erde* a lui Dieterich, de exemplu, sau *Kind und Erde* a lui Nyberg[11]. În foarte multe limbi omul este numit: „cel născut din Pământ" (cântecele rusești, miturile laponilor și ale estonienilor etc.; Dieterich, p. 14). Există credința că toți copiii vin din fundul Pământului, din caverne, din grote, din crăpături, dar și din bălți, izvoare, râuri. Sub formă de legende, superstiții sau simple metafore, credințe similare supraviețuiesc și acum în Europa. În fiecare regiune, în fiecare oraș, în fiecare sat există o stâncă sau un izvor care „aduc" copii: acestea sunt *Kinderbrunnen, Kinderteiche, Bubenquellen* (Dieterich, *op. cit.*, pp. 19 sq., 126 sq.).

Nu trebuie să credem că aceste superstiții sau metafore sunt numai explicații pentru copii. Realitatea e mult mai complexă. Sentimentul obscur al unei solidarități mistice cu pământul natal supraviețuiește până la europenii zilelor noastre. Nu e vorba de un sentiment profan al dragostei de patrie sau de ținut; nu este admirație pentru peisajul familiar sau venerația pentru strămoșii îngropați de secole în jurul bisericilor satelor. E cu totul altceva: experiența mistică a autohtoniei, sentimentul profund că ai ieșit din Pământ, că Pământul te-a născut tot așa cum a dat naștere, cu nesecată fecunditate, stâncilor, râurilor, copacilor, florilor. În sensul acesta trebuie înțeleasă autohtonia: a te simți *om al locului* este un sentiment de structură cosmică care depășește cu mult solidaritatea familială sau ancestrală. Se știe că, în numeroase culturi, tatăl are un rol șters: nu face decât să legitimeze copilul,

să-l recunoască. *Mater semper certa, pater incertus*. Și această situație s-a menținut multă vreme: în Franța monarhică se spunea: „Regele este copilul Reginei." Dar nici această situație nu este originară: mama însăși nu face decât *să primească* pruncul. Credințe nenumărate ne informează că femeile rămân însărcinate prin simpla apropiere de anumite locuri: stânci, caverne, copaci, râuri. Sufletele copiilor pătrund în pântec și femeile concep. Oricare ar fi condiția acestor suflete-copii, sunt sau nu sunt sufletele strămoșilor, un lucru este sigur: au stat până la reincarnare ascunse prin crăpături, brazde, bălți sau păduri: trăind un fel de existență embrionară în sânul veritabilei Mame, Pământul. De acolo vin copiii. De acolo îi aduceau, conform unor credințe încă vii la europenii secolului XIX, anumite animale acvatice: peștii, broaștele, dar mai ales lebedele.

Or, această amintire a unei preexistențe în sânul Pământului a avut consecințe considerabile: a creat la om acel sentiment de înrudire cosmică cu mediul înconjurător; s-ar putea spune chiar că, în acea vreme, omul avea mai puțin conștiința că aparține speței umane decât sentimentul unei participări cosmobiologice la viața mediului său. El știa, desigur, că avea „o mamă imediată", cea pe care o vedea mereu alături de el, dar mai știa că vine de departe, că fusese adus de lebede sau de broaște, că trăise în caverne sau în râuri. Această situație a lăsat urme și în limbaj: romanii numeau bastardul *terrae filius*, românii îl numesc și astăzi „copil din flori".

Acest fel de experiență cosmobiologică întemeia o solidaritate mistică, deci, cu locul, a cărei intensitate se continuă până în zilele noastre în folclor și în tradițiile populare. Mama nu făcea decât să perfecteze opera Pământului-Mamă. Și, la moarte, marea dorință era de a regăsi Pământul-Mamă, de a fi înmormântat în solul natal — în acest „sol natal" a cărui profundă semnificație o ghicim acum. De aici se trage frica omului de a-i fi înmormântate rămășițele în altă parte; și tot de aici, mai ales, bucuria de a-i fi redate „patriei", bucurie pe care o trădează adesea inscripțiile sepulcrale romane: *hic natus hic situs est* (CIL, V, 5595: „Aici s-a

născut, aici a fost depus"); *hic situs est patriae* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703: „acolo unde s-a născut a dorit să se întoarcă"[12]). Autohtonia perfectă cuprinde un ciclu complet, de la naștere la moarte. Trebuie să te întorci la sânul Mamei. „Târăște-te spre Pământ, care-ți e Mamă!" zice *Rig-Veda*, X, 18, 10. „Tu care ești pământ, în pământ te pun!" scrie în *Atharva-Veda*, XVIII, 4, 48. „Fie ca oasele și carnea să se întoarcă în pământ!" se zice în timpul ceremoniilor funerare chineze[13].

HUMI POSITIO: AȘEZAREA COPILULUI PE PĂMÂNT

Această experiență fundamentală — că mama nu este decât reprezentanta Marii Mame telurice — a dat naștere unor numeroase obiceiuri. Să reamintim, de exemplu, pe cel al nașterii pe sol *(humi positio)*, întâlnit aproape pretutindeni în lume, din Australia până în China, din Africa până în America de Sud. La greci și la romani tradiția a dispărut o dată cu vârsta istorică, dar e neîndoielnic că el a existat într-un trecut mai îndepărtat: anumite statui ale zeițelor nașterii (Eileithya, Damia, Auxeia) le reprezintă așezate în genunchi, exact în poziția în care femeia naște pe pământul gol. În textele demotice egiptene expresia „a se așeza pe pământ" înseamnă „a naște" sau „naștere"[14].

Este ușor de sesizat sensul religios al acestui obicei: concepția și nașterea sunt versiuni microcosmice ale unui act exemplar săvârșit de Pământ; orice mamă-ființă umană nu face decât să imite și să repete acest act primordial al apariției Vieții în sânul Pământului: în consecință, orice mamă trebuie să se găsească mereu în legătură directă cu Marea Născătoare, să se lase condusă de ea în îndeplinirea acestui mister care este nașterea unei vieți, pentru ca să primească de la ea energiile benefice și tot la ea să găsească protecția maternă.

Și mai răspândită este așezarea noului-născut pe pământ. În Abruzzi se mai păstrează încă în zilele noastre obiceiul de a așeza copilul scăldat și înfășat direct pe pământ, obicei pe care-l întâlnim și la scandinavi, la germani, la parsi, în Japonia și prin alte părți ale lumii. Tatăl își ridică apoi copilul *(de terra tollere)* pentru a-și exprima recunoștința[15]. Marcel Granet a studiat obiceiul așezării copilului pe pământ în China antică și a descifrat foarte bine semnificația acestui obicei[16]. *„Muribundul, ca și copilul nou-născut*, scrie Granet, *este depus pe pământ*. Când se culege ultima răsuflare pe o bucată de bumbac, după ce în zadar a fost rechemat sufletul-răsuflare care piere cel dintâi, toți plâng în jurul mortului culcat pe pământ (tot așa cum copilul va fi lăsat să țipe trei zile culcat pe pământ)... Pentru a te naște sau pentru a muri, pentru a intra într-o familie vie sau ancestrală (sau pentru a o părăsi pe una sau pe alta), există un prag comun, Pământul natal. Nu e numai locul unde se inaugurează viața și viața după moarte, el este și marele martor al inițierii într-un gen de existență nouă: e puterea suverană care decide succesul Ordaliei latente în această inițiere... Numai Pământul trebuie să confirme, de îndată ce un nou-născut sau un muribund este așezat pe el, dacă nașterea sau moartea sunt valabile, dacă ele sunt percepute ca niște fapte dobândite, firești... Ritualul așezării pe pământ implică ideea unei identități substanțiale între Rasă și Pământ. Această idee se traduce într-adevăr prin sentimentul autohtoniei, cel mai puternic din câte am putut sesiza la începutul istoriei chineze: ideea unei alianțe strânse între țară și locuitorii ei este o credință atât de profundă că ea a rămas esențială pentru instituțiile religioase și ale dreptului public."[17]

Datorită analizei lui Granet sesizăm pe viu formarea imaginii Pământului-Mamă. La început ea apare „sub aspectul neutru al Locului Sfânt, ca principiu al oricărei solidarități". Puțin mai târziu, în „ansamblul de concepții și imagini care aveau să determine organizarea familiei fondată pe filiația uterină, Pământul a fost conceput sub trăsăturile unei puteri materne și nutritive"

(Granet, p. 201). E foarte probabil că în timpurile vechi morții se îngropau în curtea casei (*ibid.*, p. 199), acolo unde se păstrau semințele. Or, femeia a fost mult timp păzitoarea semințelor: „Sub domnia împăraților Tcheu, semințele nu se păstrau în camera Fiului Cerului ci în apartamentul Reginei“ (*ibid.*, p. 200). „Dacă într-o casă nobilă tatăl familiei își așază patul acolo unde se păstrează semințele și pe unde bântuiesc sufletele, înseamnă că el a uzurpat locul mamei familiei. A fost un timp când familia era uterină și în care soțul în casa conjugală nu era decât un ginere“ (*ibid.*, p. 201). Mult mai târziu, o dată cu apariția familiei agnatice și a puterii senioriale, pământul a devenit un Zeu[18].

Să remarcăm un fapt: înainte de a fi reprezentat ca o Mamă, Pământul a fost simțit ca o putere creatoare pur cosmică, asexuată sau, dacă vreți, suprasexuată. Este vorba despre aceeași concepție pe care am evocat-o mai sus a autohtoniei mistice: copiii sunt concepuți ca venind direct din Pământ. Evident, Pământul care dă naștere stâncilor, izvoarelor și ierburilor rămâne mereu o Mamă, chiar dacă atributele feminine ale acestei maternități nu sunt întotdeauna evidente. S-ar putea vorbi în acest caz de Ur-Mutter, de o Mamă-Primordială. Găsim aici poate amintirea obscură a adroginiei acelei Tellus Mater sau a capacităților ei de autogeneză și partenogeneză. Dar asupra acestei probleme importante vom reveni.

MATRICEA SUBTERANĂ. „EMBRIONII“

Pentru moment să observăm cum se verifică chiar la nivelul geologic al existenței concepția Pământului ca Genetrix universală. Dacă Pământul este o mamă puternică și fecundă, tot ceea ce ea produce este organic și animat; nu numai oamenii și plantele, ci și pietrele și mineralele. Numeroase mituri vorbesc despre pietre ca despre oasele Pământului-Mamă. Deucalion arunca „oasele mamei sale“ peste umăr pentru a repopula lumea. Aceste „oase“

erau pietrele: dar în cele mai vechi tradiții ale popoarelor de vânători — tradiții care urcau până în paleolitic — osul reprezenta chiar sursa vieții: în os era concentrată esența ultimă a vieții, din el renășteau atât animalul, cât și omul. Semănând pietre, Deucalion semăna, de fapt, germenii unei noi umanități.

Dacă Pământul este asimilat unei Mame, tot ceea ce ea închide în măruntaiele ei este omologat cu embrionii, cu ființele vii pe cale de a se „maturiza“, adică de a crește și de a se dezvolta. Această concepție este foarte bine pusă în lumină de terminologia mineralogică a diverselor tradiții. Astfel, de exemplu, tratatele indiene de mineralogie descriu smaraldul așezat în „matricea“ sa din rocă asemeni unui embrion. Numele sanscrit al smaraldului este *açmagarbhaja*, „născut din piatră“. Un alt text distinge diamantul de cristal printr-o diferență de vârstă, diferență exprimată în termeni embriologici: diamantul este *pakka*, „copt“, în timp ce cristalul este *kaccha*, „necopt“, „verde“, insuficient dezvoltat.

Asemenea concepții sunt extrem de vechi. Minele și gurile râurilor au fost asimilate matricei Pământului-Mamă. În babiloniană termenul *pū* înseamnă în același timp „izvorul unui râu“ și *vagina*; în egipteană cuvântul *bī* se traduce prin *vagina* și „galeria minei“. E probabil că mineralele extrase dintr-o mină erau asimilate embrionilor: cuvântul babilonian *an-kubu* a fost tradus de anumiți autori prin „embrion“, de alții prin „avorton“. În orice caz, există o simetrie secretă între metalurgie și obstetrică: sacrificiul care se oficiază câteodată în preajma furnalelor în care se prelucrează mineralele seamănă cu sacrificiile obstetricale; furnalul este asimilat unei matrice; acolo „embrionii minereu trebuie să-și desăvârșească într-un timp sensibil mai scurt creșterea decât ar fi fost necesar dacă rămâneau ascunși în pământ. Operația metalurgică, asemeni muncilor agricole — care implicau și ele fecunditatea Pământului-Mamă — a creat în cele din urmă în om un sentiment de încredere și chiar de orgoliu: omul se simte capabil să colaboreze cu opera Naturii, să ajute procesul de creștere

care se efectuează în sânul Pământului. Omul tulbură și precipită ritmul acestor lente maturații chtoniene: *într-un anumit fel el se substituie Timpului*.

Alchimia se înscrie în același orizont spiritual: alchimistul reia și perfectează opera naturii, muncind să se „facă" pe el însuși[19]. Aurul este metalul nobil pentru că el este perfect „copt": lăsate în matricea lor chtoniană toate celelalte minerale ar fi devenit aur — dar în sute și mii de secole. Ca și metalurgistul — care transformă „embrionii" în metale, accelerând creșterea începută în Pământul-Mamă — alchimistul visează să continue această accelerare și s-o încununeze prin transmutația finală a tuturor metalelor „obișnuite" — obișnuite pentru că sunt încă incomplet maturizate — în metalul „mobil", perfect „copt" care e aurul. Este chiar ceea ce ne spune Ben Jonson în *The Alchimist* (actul II, scena 1):

Subtle: The same we say of lead and others metals, which would be gold, if shey had time. (Același lucru spunem noi despre plumb și alte metale care ar fi aur, dacă ar avea timp mai mult.)

Mammon: And that our art doth further. (Și aceasta va face arta noastră mai departe.)

LABIRINTURI

Să revenim la imaginea Pământului asemuit cu trupul unei mame uriașe. Evident, dacă galeriile minelor și gurile râurilor au fost asimilate cu *vagina* Pământului-Mamă, același simbolism se aplică *a fortiori* grotelor și cavernelor. Or, se știe ce rol religios au jucat cavernele începând din paleolitic. În preistorie, caverna, de nenumărate ori asimilată unui labirint sau transformată ritual în labirint, era în același timp scena inițierilor și locul unde se îngropau morții. La rândul lui, labirintul era omologat cu trupul Pământului-Mamă[20]. A pătrunde într-un labirint sau într-o cavernă echivala cu o reîntoarcere mistică în sânul Mamei — scop

urmărit atât de riturile de inițiere, cât și de riturile funerare. Cercetările lui Jackson Knight au arătat cât de greu a dispărut acest simbolism al labirintului valorizat ca trupul unei zeițe telurice[21]. Troia era simțită, asemeni Pământului, ca o Zeiță; inviolabilitatea vechilor cetăți era omologată cu virginitatea zeiței protectoare. Toate aceste simboluri care se împletesc și se completează unul pe altul probează perenitatea imaginii primordiale a Pământului-Femeie.

Dar nu numai inițierile și funeraliile se celebrează în caverne; acolo sunt celebrate totdeauna anumite căsătorii mitologice: căsătoria lui Peleu cu Thetis, a lui Iason cu Medeea și, în *Eneida* lui Vergiliu, căsătoria lui Eneas cu Didona (IV, 165–166). Când uniunea lor s-a consumat — ne spune Vergiliu — s-a dezlănțuit furtuna: nimfele strigau pe culmile munților, tunetul bubuia, fulgere scăpărau — semn că Zeul celest se apropie de soția lui, Pământul-Mamă. Căsătoria dintre Eneas și Didona nu este decât o imitație a unei uniuni exemplare: hierogamia cosmică. Dar Didona n-a născut; nici un rod nu le-a sfințit uniunea. De aceea ea va fi abandonată de Eneas; n-a fost demnă să incarneze Pământul-Mamă. Uniunea lor va rămâne sterilă și, după plecarea lui Eneas, Didona va urca pe rug. Pentru că, până la urmă, căsătoria ei nu fusese o hierogamie fericită. Când Cerul întâlnește Pământul, viața izbucnește în nenumărate forme, la toate nivelurile de existență. Hierogamia este un act de creație: este în același timp cosmogonie și biogonie, Creație a Universului și Creație a Vieții.

HIEROGAMII COSMICE

Hierogamia cosmică, căsătoria între Cer și Pământ, este un mit cosmogonic extrem de răspândit. Se întâlnește mai ales în Oceania — din Indonezia până în Micronezia — dar și în Asia, în Africa, în cele două Americi[22]. Acest mit seamănă mai mult sau mai puțin cu cel despre care ne vorbește Hesiod în *Teogonia* sa

(126 sq.): Uranos, Cerul, se unește cu Pământul, Gaia, și cuplul divin dă naștere zeilor , ciclopilor și altor ființe monstruoase. „Sfântul Cer s-a îmbătat de trupul Pământului", spune Eschil într-una din tragediile sale pierdute, *Danaidele* (Nauck, frag. 44). Tot ceea ce *există* — Cosmosul, Zeii, Viața — ia naștere din această căsătorie.

Cu toate că este foarte răspândit, mitul hierogamiei cosmice nu este totuși universal: astfel, nu-l găsim atestat la australieni, la populațiile arctice, la fuegieni, la vânătorii nomazi și păstorii Asiei centrale și septentrionale etc. Unele dintre aceste popoare — de exemplu, australienii și fuegienii — sunt socotite printre cele mai vechi: într-adevăr, cultura lor se află încă la stadiul paleolitic. După tradițiile mitologice ale acestor popoare, Universul ar fi fost creat de o Ființă Supremă celestă; câteodată ni se spune chiar că acest Zeu este un creator *ex nihilo*[23]. Chiar dacă are o soție și copii, tot el i-a creat. Se poate presupune că la stadiul paleolitic al culturii și al religiei nu se cunoaște mitul hierogamiei cosmice. Dar asta nu înseamnă neapărat că nu se cunoaște o Mare Zeiță a Pământului și a fertilității universale. Dimpotrivă, depozitele paleolitice ale Asiei și Europei au furnizat un mare număr de statuete din os reprezentând o Zeiță goală[24]: foarte probabil că era prototipul nenumăratelor zeițe ale fecundității, atestate aproape pretutindeni în neolitic. Se știe, pe de altă parte, că Zeițele-Mame nu sunt apanajul culturilor agricole; ele n-au făcut decât să obțină o situație privilegiată după descoperirea agriculturii. Marile Zeițe sunt cunoscute și la triburile de vânători: dovadă Marea Mamă a Animalelor, Mama Fiarelor, pe care o întâlnim, de exemplu, în Extremul Nord al Asiei și în regiunile arctice.

Totuși, absența mitului hierogamiei în stadiul cel mai vechi al religiilor primitive este pentru studiul nostru destul de semnificativă. S-ar putea avansa două ipoteze pentru a o explica. Iat-o pe prima: în acest stadiu arhaic de cultură — care, să ne aducem aminte, corespunde paleoliticului — hierogamia era de neconceput pentru că Ființa Supremă, zeu de structură celestă, era considerat

a fi creat singur lumea, viața și oamenii. În consecință, statuetele din os aflate în așezările paleolitice — în cazul în care reprezintă chiar niște Zeițe — se explică ușor în lumina religiilor și a mitologiilor australiene, fuegiene sau arctice: asemenea Zeițe-Mame fuseseră și ele create de Ființa Supremă, cum e cazul, de exemplu, la australieni sau în mitul zuni evocat mai sus. În orice caz, nu se poate deduce din *prezența* statuetelor feminine paleolitice *inexistența* unui cult al Ființei divine masculine. În așezări paleolitice chiar și mai vechi — mai cu seamă în cavernele de la Wildkirchli, Wildemannlisloch și Drachenloch, în Alpii elvețieni și în cavernele de la Petershöhle din Mittelfranken — s-au găsit resturi de sacrificii care permit să le considerăm ca pe ofrande aduse Zeilor celești[25]. Într-adevăr, există o uimitoare asemănare între aceste resturi — cranii de urși ai cavernelor așezate pe pietre înălțate în formă de altar — și sacrificiul capetelor de animale pe care popoarele de vânători din regiunile arctice le oferă încă în zilele noastre zeilor celești[26].

Această ipoteză pare să aibă toate șansele de a fi cea exactă. Din nefericire, ea nu se referă decât la paleolitic: nu se spune nimic despre situația prelitică. Or, timp de 500 000 de ani oamenii au trăit fără să lase urme — nici ale culturii, nici ale religiei lor. Despre această umanitate prelitică nu știm aproape nimic precis.

ANDROGINIE ȘI TOTALITATE

Pentru a explica absența hierogamiei în religiile arhaice s-ar putea avansa o a doua ipoteză: Ființele Supreme erau androgine: bărbat și femeie în același timp, Cer și Pământ. Hierogamia le-ar fi fost atunci inutilă pentru a crea, însăși ființa divinității primordiale constituind o hierogamie. Această ipoteză nu e de respins *a priori*. Se știe, într-adevăr, că un anumit număr de Ființe Supreme ale populațiilor arhaice erau androgine[27]. Dar fenomenul androginiei divine e foarte complex; el semnifică mai mult decât

coexistența — sau, mai degrabă, coalescența sexelor în ființa divină. Androginia este o formulă arhaică și universală pentru a exprima *totalitatea*, coincidența contrariilor, *coincidentia oppositorum*. Mai mult decât o stare de plenitudine și de autarhie sexuală, androginia simbolizează perfecțiunea stării primordiale necondiționate. Din acest motiv, androginia nu este limitată la Ființele Supreme. Uriașii cosmici sau Strămoșii mitici ai umanității sunt și ei androgini. Adam era considerat, de exemplu, un androgin. În *Bereshit rabbä* (I, 4, fol. 6, col. 2) se afirmă că el „era bărbat pe partea dreaptă și femeie pe partea stângă, dar Dumnezeu l-a despicat în două"[28]. Un Strămoș mitic simbolizează *începutul* unui nou mod de existență, și orice început se produce într-o stare de plenitudine a ființei.

Marile divinități ale vegetației și, în general, ale fertilității sunt androgine. Urme ale androginiei se găsesc atât la zei ca Attis, Adonis, Dionysos — cât și la zeițe ca Cybela[29]. Fenomenul e ușor de înțeles: viața țâșnește dintr-un prea-plin, dintr-o totalitate. Și trebuie să adăugăm imediat: pentru oamenii de cultură tradițională, viața era o hierofanie, o manifestare a sacralității. Creația — la toate nivelurile cosmice — presupunea intervenția unei puteri sacre. În consecință, divinitățile vieții și ale fertilității reprezentau surse de sacralitate și de putere; androginia lor le confirma ca atare. Dar sunt androgine până și *divinitățile masculine și feminine prin excelență*. Se înțelege că androginia devine o formulă generală pentru a exprima *autonomia, forța, totalitatea*; a spune despre o divinitate că este androgină, înseamnă a zice că ea este Ființa Absolută, realitatea ultimă. Înțelegem atunci de ce androginia unei Ființe Supreme nu mai poate fi considerată ca o notă specifică: deoarece, pe de o parte, este vorba de un arhetip universal răspândit iar, pe de altă parte, androginia devine, în cele din urmă, un atribut al Divinității și nu ne poate spune nimic despre structura intimă a acestei divinități. Un zeu, bărbat prin excelență, poate fi androgin la fel de bine ca și Zeița-Mamă. În consecință, dacă se spune că Ființele Supreme ale primitivilor sunt — sau au

fost — androgine, aceasta nu exclude în nici un fel „masculinitatea" sau „feminitatea" lor. În definitiv, această a doua ipoteză nu aduce nici ea o soluție problemei noastre.

O IPOTEZĂ ISTORICO-CULTURALĂ

S-a încercat interpretarea acestor fapte — absența sau prezența hierogamiei, preponderența Ființelor celeste sau a Zeităților telurice — dintr-o perspectivă istorică. După școala istorico-culturală[30], stadiul cel mai vechi al civilizației umane ar fi cel numit *Urkultur*: economia acestor societăți s-ar baza pe cules *(Sammelwirtschaft)* și vânătoarea animalelor mici; structura socială ar fi monogamia și egalitatea drepturilor între soți; religia dominantă ar fi un fel de *Urmonotheismus*. Acestui stadiu îi corespund astăzi, mai mult sau mai puțin, culturile și religiile celor mai vechi australieni, pigmei, fuegieni și ale unor populații primitive. Când s-au schimbat mijloacele de existență, adică bărbatul a învățat să prindă vânat mare, iar femeia a descoperit cultura plantelor, această *Urkultur* ar fi dat naștere la două forme mai complexe și mai tranșante ale societății: cele numite *Primärkulturen*: pe de o parte, societatea totemică în care domină bărbatul, pe de altă parte, societatea matrilocală și matriarhală în care domină femeia. În această ultimă formă și-ar fi găsit resursele, precum și punctul maxim de înflorire cultul Pământului-Mamă.

Probabil că schema corespunde în mare parte realității. Dar este imposibil de dovedit că evoluția s-a conformat acestei ordini chiar de la începuturile umanității: cel mult schema poate da seamă de evoluțiile umanității începând din paleolitic. Chiar limitată la acest interval de timp, schema propusă de școala istorico-culturală trebuie corectată și nuanțată. Ar trebui, mai degrabă, să vorbim de *tendințe* decât de *realități istorice*. Nu punem la îndoială existența unei Ființe Supreme, ceea ce s-a numit *Urmonotheismus*, dar

trebuie adăugat imediat: un *Urmonotheismus* integrat în orizontul spiritual al omului arhaic și nu în cel al teismului secolului XVIII. Trebuie adică spus că pentru gândirea simbolică — singura vie și creatoare la acest stadiu arhaic al umanității — Ființa Supremă se poate manifesta foarte bine și sub forma unui animal, fără să-și piardă numai pentru atât caracterul de divinitate celestă. În concurență cu credința în asemenea Ființe supreme mai existau și alte credințe religioase. Vrem să spunem că, în măsura în care putem judeca după documentele disponibile, nu exista religie „pură“, ci doar tendința unei anumite forme religioase de a deveni preponderentă.

Aceste observații privesc faza primordială a civilizației, numită *Urkultur*. În privința culturilor care i-au succedat, numitele *Primärkulturen*, lucrurile se complică și mai mult. Nu știm dacă matriarhatul a existat ca un ciclu cultural independent[31], cu alte cuvinte dacă o anumită etapă a istoriei umanității s-a caracterizat prin preponderența absolută a femeii și printr-o religie exclusiv feminină. E mai bine să vorbim despre tendințe și predispoziții matriarhale care se manifestă în anumite forme religioase și sociale. Este adevărat că anumite structuri sociale — descendența uterină, matrilocalismul, avunculatul, ginecocrația — traduc importanța socială, juridică și religioasă a femeii. Dar *importanța* nu înseamnă *predominanță absolută*

Fie că e vorba de existența sau de inexistența matriarhatului, etnologii sunt de acord asupra acestui punct lămurit: matriarhatul nu poate fi un fenomen primordial. El n-a luat naștere decât după descoperirea culturii plantelor și a proprietății asupra terenurilor cultivabile. Or, o asemenea descoperire n-a putut avea loc decât după prima fază a civilizației, după *Urkultur*, caracterizată, cum am văzut, prin cules și vânat mic.

Până aici n-am făcut decât să rezumăm concluziile etnologiei și paleontologiei. Aceste concluzii sunt importante, dar nu trebuie să uităm că problema noastră — aceea a Pământului-Mamă — aparține istoriei religiilor. Și istoria religiei nu se ocupă numai de

devenirea istorică a unei forme religioase, ci, și asta chiar în mod deosebit, de *structura ei*. Or, structurile religioase sunt atemporale: ele nu sunt obligatoriu legate de timp. Nu avem probe că structurile religioase sunt o creație a anumitor tipuri de civilizație sau a anumitor momente istorice. Tot ceea ce se poate spune e că predominanța cutărei sau cutărei structuri religioase e ocazionată sau favorizată de un anumit tip de civilizație și de un anumit moment istoric. În planul istoric importantă este determinarea statistică a acestei frecvențe. Dar realitatea religioasă e mai complexă: ea depășește planul istoric. Monoteismul iudaic n-a fost creația unui anume tip de civilizație: dimpotrivă, alimentat de experiența religioasă a unei elite, monoteismul iudaic, ca orice alt monoteism, a trebuit să lupte împotriva formelor religioase coexistente. Civilizațiile, societățile, momentele istorice sunt ocazii de manifestare sau de predominanță pentru structurile atemporale. Dar fiind atemporale, structurile religioase nu triumfă niciodată definitiv. Nu se poate spune, de exemplu, că lumea modernă este monoteistă numai pentru că se numește israelită sau creștină: alte forme religioase coexistă cu monoteismul iudeo-creștin: magia, de exemplu, politeismul, fetișismul. Pe de altă parte, experiența monoteistă este atestată în culturi care formal se află încă în stadiul politeist sau totemist.

„SITUAȚIA PRIMORDIALĂ“

În consecință, pentru a reveni la problema noastră — absența mitului hierogamic în cele mai vechi religii primitive —, iată concluzia pe care am putea-o propune: Pământul-Mamă este o foarte veche divinitate atestată încă din paleolitic. Dar nu se poate spune că ea ar fi fost singura divinitate primordială, pentru simplul motiv că „feminitatea“ nu pare a fi fost percepută ca un mod de a fi primordial. „Feminitatea“, ca și „masculinitatea“, e un mod de a fi particular. Or, pentru gândirea mitică, acest mod

particular este obligatoriu precedat de un mod de a fi *total*. Când avem de-a face cu Creatori, cu *Urheber*, se pare că accentul cade pe capacitatea de *a crea* și această capacitate este simțită ca o plenitudine nediferențiată, fără altă specificație. Am putea numi această stare primordială *o totalitate neutră și creatoare*. Acest aspect reiese foarte lămurit din faptele chineze pe care le-am amintit mai sus: am văzut Zeul celest și ideologia patriarhală substituindu-se unei Zeițe-Pământ și unei ideologii matriarhale; dar ideologia matriarhală a fost la rândul ei precedată de o situație religioasă care nu era nici matriarhală, nici patriarhală; Granet o numește „aspectul neutru al Locului Sfânt". Acest „loc sfânt" era perceput ca o putere religioasă nediferențiată, ca un *Grund* primordial care a precedat și a suportat orice manifestare ulterioară.

S-ar putea spune că asemenea „situații primordiale" explică absența hierogamiei în religiile primitive. În aceste religii un rol important joacă și cosmogonia — dar actul însuși al creației concentrează tot interesul. Or, noi știm acum că orice Creație implică o totalitate care o precede, un *Urgrund*. Hierogamia este numai una din formele care explică Creația, plecând de la acest *Urgrund* primordial; pe lângă hierogamie există și alte mituri cosmogonice: dar toate presupun preexistența unei unități nediferențiate.

IZANAGI ȘI IZANAMI

Vom înțelege mai bine toate aceste aspecte examinând mai îndeaproape anumite mituri cosmogonice, în care este vorba atât despre hierogamia Cer–Pământ, cât și despre creația aparținând numai Pământului-Mamă. Iată, de exemplu, ce ne relevă mitul cosmogonic japonez: la început, Cerul și Pământul, Izanagi și Izanami, nu erau separați; împreună alcătuiau un haos care semăna cu un ou în mijlocul căruia se află un germene. Când Cerul și Pământul se aflau în felul acesta amestecați, cele două principii, masculin și feminin, nu existau încă. Se poate spune deci că haosul reprezenta totalitatea perfectă și, în consecință, androginia.

Despărțirea Cerului de Pământ marchează în același timp actul cosmogonic prin excelență și ruptura unității primordiale[32].

Prima fază a Creației se prezintă în felul următor: o mică insulă plutitoare și amorfă înconjurată de mare, și în mijlocul acestei insule o Trestie. Din această Trestie se vor naște zeii și nașterea lor va simboliza diversele etape de organizare a lumii. „Trestia" este germenele care se zărește în mijlocul oului cosmic. E ca un *Grund* vegetal; e forma primă a Pământului-Mamă. Din momentul despărțirii, Cerul și Pământul se manifestă sub forma umană a unui bărbat și a unei femei.

Și acum asistăm la un fapt ciudat: *Nihonji* ne spune că „trei divinități celeste" poruncesc Cerului și Pământului de a termina și de a desăvârși Creația, adică de a crea țara Japoniei. După celălalt text cosmologic japonez, *Kojiki*, nu se poate preciza dacă cele trei divinități au existat înainte de separarea Cerului de Pământ sau ele au apărut în Cer după despărțirea acestora. Avem de-a face deci cu două tradiții distincte și contradictorii: după prima, Cosmosul se naște spontan dintr-un ou primordial în care cele două principii polare coexistă; după a doua, zeii celești se găsesc dintotdeauna în Cer și ei au ordonat Creația. Este foarte probabil că a doua tradiție — cea care presupune preexistența unui zeu celest primordial și atotputernic — este cronologic cea mai veche: în cosmologia japoneză e pe cale de dispariție. Fenomenul estompării progresive a zeilor celești este de altfel bine cunoscut. Zeii celești își pierd actualitatea religioasă, se îndepărtează de pământ și de oameni, devin indiferenți, *dei otiosi*.

Așa se întâmplă și în cosmologia japoneză. Oricare ar fi cei trei zei celești, rolul lor se limitează la a porunci lui Izanami și lui Izanagi să continue și să desăvârșească Creația. Ei nu intervin în această operă grandioasă. Funcția lor este de ordin spiritual: dau dispoziții și veghează ca o anumită normă să fie respectată. De exemplu, când Cerul și Pământul nuntesc, iar Pământul pronunță primul formula nunții, cei trei zei celești anulează ritul, pentru că trebuia să se procedeze exact invers: Cerul — adică soțul — trebuie să vorbească primul; femeia nu va face decât să repete formula. Descrifrăm aici conflictul între cele două ideologii:

matriarhală și patriarhală, și triumful celei din urmă. Într-adevăr, primul copil, fructul uniunii de tip matriarhal, care se numește Hiruko, „lipitoare", este abandonat, fiind prea slab[33]. După repetarea formulei nunții de tip patriarhal, Cerul și Pământul se unesc din nou și dau naștere tuturor insulelor Japoniei și tuturor zeilor. Ultimul născut este Zeul focului. Dar nașterea aceasta este fatală pentru Izanami, focul îi arde matricea și ea moare. În timpul agoniei, Izanami dă naștere din propriul său corp — adică fără hierogamie — altor zei, divinități acvatice și agricole, mai ales, și aici dăm de un motiv mitic foarte important, asupra căruia vom reveni.

Moartă, Izanami coboară sub pământ. Soțul, Izanagi, pleacă în căutarea ei exact ca Orfeu coborând în Infern pentru a o căuta pe Euridice. Sub pământ e foarte întuneric. Izanagi își întâlnește în cele din urmă soția și-i propune să se întoarcă. Izanami îl roagă să aștepte la poarta palatului subteran și să nu aprindă lumina. Dar soțul își pierde răbdarea. Aprinde un dinte de pieptene și intră în palat. La flacăra torței o zărește pe Izanami — pe cale de a se descompune — și cuprins de panică o ia la goană. Soția moartă îl urmărește, dar Izanagi reușește să scape chiar prin ieșirea prin care coborâse sub pământ și pe care o astupă cu o stâncă uriașă. De după cele două părți ale stâncii cei doi soți își vorbesc pentru prima oară. Izanagi pronunță formula sacramentală a separării și urcă la Cer. Izanami coboară pentru totdeauna în regiunile subterane. Ea devine Zeița morților și situația ei corespunde cu cea a tuturor zeițelor chtoniene și agricole, care sunt în același timp divinități ale fecundității și ale morții, ale nașterii și reintegrării în sânul matern.

SEXUALITATE, MOARTE, CREAȚIE

Acest mit japonez este important din mai multe puncte de vedere: 1. ne vorbește despre situația primordială, *totalitatea*, care se prezintă ca *o coincidentia oppositorum*, deci și ca androginie; 2. această totalitate a precedat hierogamia, nunta între Cer și

Pământ, ea purtând totuși în ea „un germene", un *Urgrund*, care poate fi considerat ca produsul androginiei divine; 3. cosmogonia începe cu separarea Cerului de Pământ; germenele primordial se transformă într-o trestie din care se vor naște un anumit număr de zei; 4. numai după separarea celor două principii se poate vorbi despre hierogamie, în care prin uniunea celor două principii cosmice se desăvârșește creația lumii și se mai nasc și alți zei; 5. în sfârșit, este important să subliniem că Pământul-Mamă moare dând naștere Focului (omologul Soarelui) și că din trupul ei se nasc divinitățile fecundității telurice și vegetale. Mai ales acest din urmă motiv ne interesează. El se referă la crearea plantelor din chiar trupul Zeiței și nu în urma unei hierogamii: dar crearea lor coincide cu moartea lui Izanami, cu sacrificiul ei, adică.

Căci despre un sacrificiu este vorba, de o imolare. Aceasta reiese și mai limpede din istoria altei divinități, Ukemochi, fata lui Izanami. După *Nihonji*, Ukemochi a fost asasinată de zeul Lunii, Tsukiyomi, iar din cadavrul ei s-au născut tot felul de specii animale și vegetale: boul și calul au ieșit din creștetul ei, meiul din frunte, viermele de mătase din sprâncene, o altă specie de grăunțe din ochi, orezul din trunchi, diversele varietăți de fasole din vagin[34]. Creația, se observă, se încheie și se desăvârșește fie printr-o hierogamie, fie printr-o moarte violentă, Creația depinde deci și de sexualitate, dar și de sacrificiu, mai ales de un sacrificiu voluntar. Într-adevăr, mitul nașterii plantelor alimentare — mit foarte răspândit — înscenează întotdeauna sacrificiul spontan al unei ființe divine. Aceasta poate fi o mamă, o fată, un copil sau un bărbat. În Indonezia, de exemplu, sunt imolate aproape întotdeauna o mamă sau o fată, pentru a crea din propriul lor trup diversele specii de plante alimentare[35]; în Noua Guinee, în Melanezia și Polinezia e vorba în general de o ființă divină masculină[36].

CREAȚIE ȘI SACRIFICIU

Să ne oprim un moment asupra acestui motiv mitic, pentru că lucrurile încep să se complice. Se pare că avem de-a face cu un mit

extrem de răspândit care se manifestă într-un mare număr de forme și variante. Iată esențialul: Creația nu se poate desăvârși decât plecând de la o ființă vie care trebuie imolată: un Uriaș primordial, androgin, sau un Bărbat Cosmic, o Zeiță Mamă, sau o Fată mitică. Să precizăm că această Creație se aplică la toate nivelurile de existență: fie că e vorba despre Creația Cosmosului, a umanității sau numai a unei rase umane, a anumitor specii vegetale sau animale. Schema mitică rămâne aceeași: nimic nu se poate crea decât prin imolare, prin sacrificiu. Anumite mituri ne vorbesc despre crearea lumii chiar din corpul unui Uriaș primordial sau dintr-un Strămoș mitic sacrificat și dezmembrat[37]. În sfârșit, așa cum am văzut, plantele alimentare au o origine similară: cresc din trupul unei Ființe Divine imolate[38].

Mitul creației prin moarte violentă depășește, prin urmare, mitologia Pământului-Mamă. Ideea fundamentală este că viața nu se poate naște decât dintr-o altă viață sacrificată; moartea violentă e creatoare în sensul că viața sacrificată se manifestă într-o formă mai strălucită la un alt nivel de existență; sacrificiul operează un uriaș transfer: viața concentrată într-o persoană depășește această persoană și se manifestă la scară cosmică sau colectivă. O singură ființă se transformă în Cosmos sau renaște multiplicată în specii vegetale sau diverse rase umane. O „totalitate" vie se dezmembrează și se dispersează într-o multitudine de forme animale. Cu alte cuvinte, regăsim aici schema cosmogonică bine cunoscută a „totalității" primordiale distruse și fragmentate prin actul creației.

Acum se înțelege de ce mitul creației animalelor și a plantelor folositoare din corpul unei ființe divine sacrificate a fost încorporat mitologiei Pământului-Mamă. Pământul este acea genetrix universală și hrănitoare prin excelență. Posibilitățile ei de creație sunt nelimitate; creează prin hierogamie cu Cerul, dar și prin partenogeneză sau prin imolarea ei înseși. Urme ale partenogenezei Pământului-Mamă supraviețuiesc chiar în mitologiile deosebit de evoluate cum e mitologia greacă: Hera, de exemplu, concepe singură și dă naștere lui Typhaon, Hefaistos, Ares[39]. Pământul-Mamă incarnează arhetipul Fecundității, al creației

neexhaustive. Din acest motiv ea are tendința să-și asimileze atributele și miturile altor divinități ale fertilității, fie că sunt lunare, acvatice sau agricole. Dar se produce, de asemenea, și fenomenul contrar: aceste divinități își însușesc atributele Pământului-Mamă și reușesc câteodată să i se substituie în cult. Se înțelege de ce: ca și Pământul-Mamă, Apele sunt bogate în germeni, Luna simbolizează și ea devenirea universală, creația și destrucția periodică. În ceea ce privește zeițele vegetației și ale agriculturii, e câteodată dificil să le distingi de zeițele telurice, miturile lor relevând același mister al nașterii, creației și morții dramatice, urmate de resurecție. Împrumuturile reciproce și multiplele împletiri caracterizează mitologiile tuturor acestor divinități. S-ar putea spune că Pământul-Mamă constituie „o formă deschisă", susceptibilă de a se îmbogăți la infinit și din acest motiv ea absoarbe toate miturile legate de Viață și Moarte, de Creație și generație, de sexualitate și sacrificii voluntare.

RITURI ALE PĂMÂNTULUI-MAMĂ

Se vede limpede din ritualurile zeițelor telurice că acestea repetă ceea ce s-a petrecut *in illo tempore*, în timpurile mitice; ele reactualizează evenimentul primordial povestit în mituri. Întâlnim în riturile Terrei Mater același mister care ne relevă cum a luat naștere Viața dintr-un germene ascuns într-o „totalitate" indistinctă sau cum s-a ivit ca urmare a hierogamiei dintre Cer și Pământ sau cum a țâșnit dintr-o moarte violentă, în majoritatea cazurilor voluntară.

Nu mai amintim decât câteva exemple, căci ele sunt destul de cunoscute. Se știe că în ritualurile referitoare la Terra Mater și la zeițele fecundității telurice care sunt, așa cum am văzut, și zeițe ale vegetației și ale agriculturii, femeia joacă un rol important. Nu vom insista asupra asimilării femeii cu glia și a actului sexual cu munca agricolă. Acest simbolism se întâlnește aproape pretutindeni în

culturile agrare și se menține până în civilizațiile cele mai evoluate. „Femeile voastre sunt pentru voi precum câmpurile", spune Coranul. „Femeia este câmpul, bărbatul este cel care pune sămânța", scrie un autor indian[40]. Datorită acestei solidarități mistice între femeie și glie, prezența feminină în muncile agricole este atât de apreciată. Dar rolul religios al femeii este pus în evidență mai ales prin uniunea ceremonială în câmp și prin orgiile care însoțesc anumite momente importante ale calendarului agricol. Astfel, la oraonii din India centrală, hierogamia care precede și asigură recoltele se repetă ritual în fiecare an; hierogamia între Pământ și Soare este mimată de preot și soția sa și atât timp cât acest ritual n-a fost celebrat, nu se încep lucrările în câmp, pentru că se crede că Pământul este încă virgin. Imitarea căsătoriei divine dă naștere pe alocuri unor veritabile orgii[41]. Or, sensul orgiei nu este greu de înțeles: orgia este o reintegrare simbolică în haos, în indistinctul primordial; ea reactualizează „confuzia", „totalitatea" de dinainte de Creație, Noaptea cosmică, Oul cosmogonic. Se ghicește de ce o comunitate întreagă reactualizează această regresie în indistinct[42]: pentru a regăsi totalitatea originară de unde a izvorât viața diferențiată și de unde a ieșit Cosmosul. Printr-o asemenea reintegrare simbolică și fulgurantă a stării precosmologice se speră în asigurarea opulenței recoltei. Căci recolta simbolizează Creația, manifestarea triumfală a unei Forme tinere, bogate, perfecte. „Perfecția" se află la începuturi, *ab origine*; se speră, în consecință, în regăsirea rezervelor vitale și a bogățiilor germintive care s-au manifestat pentru prima oară *in illo tempore*, prin actul grandios al Creației.

Dar, repetăm, toate acestea au o semnificație religioasă. Nu trebuie să credem că aceste culturi ale Pământului-Mamă încurajează imoralitatea în sensul profan al cuvântului. Uniunea sexuală și orgia sunt rituri celebrate cu scopul de a reactualiza evenimentele primordiale. În restul timpului, adică în afara momentelor decisive ale calendarului agricol, Pământul-Mamă este cel care păzește legea: la populația yahengo din Sudanul

francez, ea este campioana moralității și a justiției; la populația kulango de pe Coasta de Fildeș, zeița îi urăște pe criminali, hoți, magicieni, răufăcători. În general, în Africa păcatele abhorate de Pământul-Mamă sunt crima, adulterul, incestul și orice specie de infracțiune sexuală[43]. Aceeași situație se verifică și în alte locuri: în Grecia antică, sângele vărsat sau incestul făceau ca Pământul să devină steril[44].

SACRIFICII UMANE

Am văzut în ce sens miturile creației, plecând de la o totalitate primordială sau pe calea hierogamiei cosmice, sunt reactualizate în riturile Pământului-Mamă, rituri care comportă fie uniunea ceremonială (replică a hierogamiei), fie orgia (regresie în haosul primordial). Ne mai rămâne acum să amintim câteva rituri legate de alt mit al Creației, cel care revelează misterul creației plantelor alimentare prin sacrificiul unei zeițe chtoniene. Or, sacrificiile umane sunt aproape pretutindeni atestate în religiile agrare, cu toate că de foarte multă vreme aceste sacrificii au devenit simbolice[45]. Dispunem totuși de documente privitoare la sacrificii reale: cele mai cunoscute sunt sacrificiile acelui *meriah* la populația khond din India și sacrificiul femeilor la azteci.

Să vedem în câteva cuvinte în ce constau aceste sacrificii. *Meriah* era o victimă voluntară, cumpărată de comunitate; îl lăsau în viață ani în șir, putea să se căsătorească și să aibă copii. Cu câteva zile înainte de sacrificiu, *meriah*-ul era consacrat, adică identificat cu divinitatea care trebuia sacrificată: mulțimea dansa în jurul lui și-l venera. Apoi se adresa Pământului: „O, Zeiță, îți oferim acest sacrificiu: dă-ne recolte mari, vreme bună și sănătate!" Și adăuga, întorcându-se către victimă: „Noi te-am cumpărat, nu te-am luat cu forța; acum noi te vom sacrifica după obicei și nici un păcat să nu cadă asupra noastră!" Ceremonia mai comporta o orgie care dura câteva zile. În sfârșit, *meriah*-ul era

drogat cu opium, ștrangulat și dezmembrat. Toate satele primeau câte o parte din trupul lui, pe care o îngropau în câmp. Restul era ars și cenușa răspândită în țarină[46].

Se vede că acest rit sângeros corespunde mitului dezmembrării unei divinități primordiale. Orgia care-l însoțește ne lasă să întrevedem încă o semnificație: părțile trupului victimei erau asimilate seminței care fecunda Pământul-Mamă[47].

La azteci o fată tânără, Xilonen, care simboliza porumbul necopt, era decapitată; trei luni mai târziu, o altă femeie, incarnarea zeiței Toci, „mama noastră" (care reprezenta porumbul recoltat și pregătit să fie folosit) era decapitată și jupuită[48]. Semnificația era reiterarea rituală a nașterii plantelor prin autosacrificiul Zeiței. Prin alte părți, la populația pawnee, corpul tinerei fete era tăiat bucăți și îngropat în pământ[49].

Trebuie să ne oprim aici. Suntem totuși departe de a fi evocat toate atributele Pământului-Mamă, toate miturile și riturile sale importante. A trebuit să alegem și, fatal, anumite aspecte ale Pământului-Mamă au fost lăsate deoparte. N-am insistat asupra aspectului nocturn și funerar al Pământului-Mamă ca zeiță a Morții; n-am vorbit despre trăsăturile agresive, terifiante, angoasante. Dar chiar când se face referire la aceste aspecte negative și angoasante, nu trebuie pierdut din vedere un lucru: dacă Pământul devine Zeița Morții, se întâmplă tocmai pentru că e simțită ca o matrice universală, ca o sursă inepuizabilă a oricărei creații. Moartea, prin ea însăși, nu este un sfârșit definitiv, nu este dispariție absolută, așa cum e concepută uneori în lumea modernă. Moartea este asimilată seminței care, îngropată în sânul Pământului-Mamă, dă naștere unei plante noi. Astfel, se poate vorbi despre o viziune optimistă asupra morții, moartea fiind considerată ca o reîntoarcere la Mumă, ca o reintegrare provizorie în sânul matern. Iată de ce, încă din neolitic, întâlnim îngroparea morților în poziție embrionară: morții sunt depuși în Pământ în poziția de embrioni, ca și cum s-ar aștepta ca ei să revină mereu la viață. Pământul-Mamă, așa cum ne arată mitul japonez, a fost

primul mort; moartea lui Izanagi a fost în același timp un sacrificiu făcut în scopul augmentării și răspândirii Creației. În consecință, oamenii, murind și fiind îngropați, erau sacrificați Pământului. În fond, datorită acestui sacrificiu, viața poate continua și morții speră să poată reveni la Viață. Aspectul terifiant al Pământului-Mamă ca Zeiță a Morții se explică prin necesitatea cosmică a sacrificiului, care singur face posibilă trecerea de la un mod de a fi la altul, asigurând circulația neîntreruptă a Vieții.

Totuși, nu trebuie să pierdem din vedere acest aspect, care este important: rar viața religioasă se rezumă la „un principiu", rar se epuizează în venerarea unui singur Zeu sau a unei singure Zeițe. Așa cum am mai spus, nu se întâlnește nicăieri o religie „pură", „simplă", reductibilă la o singură formă sau la o singură structură. Predominanța cùlturilor celeste sau telurice nu exclude deloc coexistența cu alte cùlturi și alte simbolisme. Studiind o anumită formă religioasă se ivește marea primejdie de a-i acorda o importanță prea mare și de a lăsa în umbră alte forme religioase, în realitate complementare, cu toate că uneori ele pot părea chiar incompatibile. Studiind simbolismele și cùlturile Pământului-Mamă, trebuie întotdeauna să ținem cont de o întreagă masă de credințe care coexistă cu ele și care riscă adesea să treacă neobservate. „Sunt fiul Pământului și al Cerului înstelat", se află scris pe o tăbliță orfică — și această afirmație este adevărată pentru un mare număr de religii.

1953

NOTE

[1] James Monney, *The Ghost-Dance religion and the Sioux outbreak of 1890* (Annual Report of the Bureau of American Ethnology, XIV, 2, Washington, 1896, pp. 641 până la 1136), p. 721.

[2] Rev. John Heckenwelder (1819), citat de James Georges Frazer, *The worship of Nature* (Londra, 1926), p. 427.

[3] Rev. Christopher Pyraeus (1743), citat de Frazer, *op. cit.*, p. 428.

[4] Miturile tribului Saliva, trib din Orenoc; J. Gumilla (1758), citat de Frazer, *op. cit.*, p. 432. Se găsește un mare număr de mituri de origine în volumul recent al lui Raffaele Pettazzoni, *Miti e legende, III: America Settentrionale* (Torino, 1953).

[5] F. H. Cushing, *Zuni Folk Tales* (New York, 1901), p. 409; Washington Matthews „Myths of gestation and parturition" (*American Anthropologist*, N. S. IV 1902, pp. 737–742), p. 740. Pentru miturile navaho, a se vedea A. M. Stephen, „Navajo Origin Legend" (*Journal of American Folk-Lore*, vol. 43, 1930, pp. 88–104) și R. Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 233 sq.

[6] F. H.Cushing, *Onntlines of Zuni Creation Myths* (Annual Report of the Bureau of American Ethnology, XIII, Washingotn, 1896, pp. 325–462), pp. 379–384. O altă variantă a mitului zuni, dar care nu comportă aproape nici un fel de simbolism ginecologic a fost publicată de Elsie C. Parsons, *Pueblo Indian Religion* (Chicago, 1939), pp. 218–236, și reprodusă de R. Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 520–532. F. H. Cushing a publicat și el un mit hopi: cf. „Origin Myth from Oraibi" (*Journal of American Folk-Lore*, vol. 36, 1923, pp. 163–170; trad. de Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 510–515). Mitul emersiunii este atestat și în alte locuri (de exemplu, la populația pima: cf. Pettazzoni, pp. 569–571).

[7] Cf. Mary C. Wheelwright, *Navajo Creation Myth. The Story of the Emergeance* (Museum of Navajo Ceremonial Art., Santa Fé, New Mexico, 1942), p. 19 și *passim*.

[8] Alanson Skinner, „Traditions of the Iowa Indians" (*Journal of American Folk-Lore*), 1925, vol. 38, p. 479, citat de Ake Hultkrantz, *Conception of the Soul among North American Indians* (Stockholm, 1953), p. 421.

[9] Paul Radin, *The Road of Life and Death* (New York, 1945), p. 8. Dar amintirile existențelor prenatale ale șamanilor sunt mult mai variate și mai complicate; a se vedea Hultkrantz, *op. cit.*, pp. 418–426.

[10] Vincente Petrullo, *The Yaruro of the Capanaparo River, Venezuela* (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 123, Anthropological Papers, nr. 11, Washington, 1939, pp. 167–289), pp. 226, sq., 244, 249, 250.

[11] A. Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion* (Leipzig–Berlin, 1905; ed. a III-a, 1925, dezvoltată și completată de E. Fehrle); Bertel Nyberg, *Kind und Erde. Ethnologische Studien zur Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes* (Helsinki, 1931);

cf. și *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949), pp. 211–241, cu o bibliografie suplimentară.

[12] A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell' Impero Romano* (Budapest, 1937), pp. 36 sq.

[13] *Li Ki*, trad. Couvreur, I, p. 246.

[14] Ernest Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volskunde* (Leipzig–Berlin, 1911), pp. 5 sq.; Nyberg, *Kind und Erde*, pp. 131 sq.; *Traité*, p. 218; Uberto Pestalozza, *Religione mediteranea* (Milano, 1951), p. 254.

[15] Dieterich, *Mutter Erde*, pp. 7 sq.; Nyberg, *Kind und Erde*, pp. 31, 158 sq.; Robert Briffault, *The Mothers. A Study of the origin of sentiments and institutions* (London, 1927), vol. III, p. 58.

[16] Marcel Granet, *Le Dépot de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques* (articol apărut în *Revue Archéologique*, 1922, și republicat în volumul *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, pp. 159–202).

[17] Marcel Granet, *Études sociologiques*, pp. 192–193, 197–198.

[18] Marcel Granet aduce, după cum ni se pare, o rectificare binevenită interpretării propuse de Edouard Chavannes în frumosul său studiu *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un chinois* (Paris, 1910; Analele Muzeului Guimet, Bibliothèque d'Études, în special pp. 520–525). După Chavannes, personificarea Solului prin Marea Zeiță-Pământ ar fi un fenomen destul de recent: pare să fi avut loc cam pe la începutul dinastiei Han, secolul II înainte de Hristos; până la această dată nu ar fi existat decât culturi locale cristalizate în jurul *zeilor solului* (Chavannes, *op. cit.*, p. 437). Dar Granet a arătat că acești zei se substituiau de fapt unor foarte vechi divinități feminine sau „neutre" care îi precedaseră. Cercetările lui Karl Hentze asupra preistoriei și protoistoriei religiilor chineze au confirmat acest punct de vedere: mitologiile lunare și acvatice descifrate de Hentze sunt solidare cu o religie a Pământului-Mamă. A se vedea *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932); *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amerique* (Anvers, 1936); *Frühchinesiche Bronzen* (Anvers, 1938). Deja în 1912, B. Laufer scria: „Primarily, Earth was neither a distinctly female nor a distinctly male deity, but rather sexless; nevertheless it falls under the category *yin*, the negative, dark, female principle, as already indicated in the *Book of mutations (Yi King)*, where the notion of *yin* is defined as the action of Earth *(yin ti tao)*. It is certainly doubtful whether the word *yin* conveyed in the beginning a clear sex notion, which may be regarded as a philosophical abstraction of later times; but there is no doubt that the combination *yin yang* signified the combined action of Heaven and Earth in the production and transformation of beings, or the creative powers of these two great forces. In

the sacrifices to the deity Earth, all *paraphernalia* are derived from the sphere *yin*..." (B. Laufer, *Jade. A study of chinese archaeology and religion*. Field Museum, Chicago, 1912, pp. 144 sq.). „La început, Pământul nu a fost nici o zeitate feminină, nici o zeitate masculină distinctă, ci mai degrabă fără sex; totuși el cade sub categoria *yin*-ului, principiul feminin, întunecat, negativ, așa cum s-a arătat deja în *Cartea transformărilor* (*Yi King*), unde noțiunea de *yin* este definită ca acțiunea Pământului *(yin ti tao)*. Este îndoielnic că *yin* acoperea la început o noțiune clară de sex, care poate fi privită ca o abstracție filosofică ulterioară; dar nu este nici o îndoială că *yin yang* semnifică unirea Cerului cu Pământul în producerea și transformarea ființelor sau puterile creatoare ale acestor două mari forțe. În sacrificiile aduse zeiței Pământ, toate accesoriile de cult, *paraphernalia*, sunt derivate din sfera lui *yin*"... Împotriva acestor puncte de vedere, cf. Bernhard Karlgren, „Some fecundity symbols in ancient China" (*The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, nr. 2, Stockholm, 1960, pp. 1–54), pp. 14 sq.

[19] A se vedea cartea noastră *Forgerons et Alchimistes* (1956).

[20] Să precizăm totuși că simbolismul labirintului este destul de complex și că el nu se lasă redus la un singur „motiv".

[21] W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates. A reference of the sixth Aeneid to Initiation Pattern* (Oxford, 1936), pp. 122 sq. și *passim*.

[22] Cf. cartea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 212 sq.

[23] *Ibid*., pp. 49 sq.

[24] Din aceste optzeci de statuete, treizeci și cinci sunt reproduse în studiul recent al lui Herbert Kühn, *Das Problem des Urmonotheismus* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abh. d. Geistesund Sozialwissen chaftlichen Klasse, 1950, N. 22, Wiesbaden, 1951, pp. 1639–1672), fig. 12 sq., pp. 1660 sq.

[25] Emil Bächler, *Dar alpine Paläolithikum der Schweiz* (Basel, 1940); Konrad Hörmann, *Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken* (Abhandlungen der Naturhistorischen Gesellschaft zu Nürnberg, 1923); Oswald Menghin, „Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum" (*Wiener Prähistorische Zeitschrift*, XIII, 1926, pp. 14–19); cf. H. Kühn, *op. cit*., pp. 1643 sq.

[26] A. Gahs, „Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern" (Festschrift Wilhelm Schmidt, Wien, 1928, pp. 231–268); a se mai vedea și Karl Meuli, „Griechische Opferbräuche" (*Phyllobolia für Peter von der Mühll*, Basel, 1946, pp. 185–288), pp. 237 sq. Cf. W. Schmidt, „Die Primizialopfer in den Urkulturen" (*Corona Amicorum, Festschrift für E. Bächler*, St. Gallen, 1948, pp. 81–91).

[27] Cf. A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit* (Tübingen, 1934); lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 359 sq. A se vedea acum Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955).

[28] A. H. Krappe, „The Birth of Eve" (*Gaster Anniversary Volume*, London, 1936, pp. 312–322).

[29] Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 359 sq., 232 sq.

[30] A se vedea, de exemplu, Wilhelm Schmidt, *Bassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes* (Luzern, 1946), I, pp. 245 sq.

[31] Împotriva existenței unui ciclu cultural matriarhal, a se vedea argumentația lui Ad. E. Jensen, „Gab es eine mutterrechtliche Kultur?" (*Studium Generale*, Jg. 3, Heft 8, Berlin-Heidelberg, 1950, pp. 418 la 433). A se vedea, de asemenea, Josef Haekel, „Zum Problem des Mutterrechtes" (*Paideuma*, Bd. V. H. 6, Juni, 1953, pp. 298–322). Dificultățile apar mai ales când e vorba să se aplice teoria generală a ciclului cultural matriarhal la o zonă culturală bine determinată; a se vedea, de exemplu, starea de lucruri din Africa în excelenta monografie a lui Efräim Andersson, *Contribution à l'Ethnographie des Kula*, I (Uppsala, 1953), pp. 308 sq. A se vedea apoi Wilhelm Schmidt, *Das Mutterrecht* (Wien-Mädling, 1955).

[32] Diferitele variante ale mitului cosmogonic japonez, așa cum ne-au fost păstrate în *Kojiki* și *Nihonji*, trădează influențe taoiste; lui Izanagi și Izanami le corespund *yang* și *yin*; cf. Franz Küchi Numazawa, *Die Weltanfänge in der Japonische Mithologie* (Paris–Luzern, 1946), pp. 41 sq. Probabil însă că japonezii cunoșteau mitul cosmogonic înainte de a fi suferit influențe chineze. În China chiar, de altfel, mitologia taoistă nu este autohtonă: ea pare a avea o origine sudică (cf. Numazawa, p. 428).

[33] În realitate, e vorba aici de mitul abandonării Eroului solar; cf. Numazawa, pp. 197 sq. Asupra acestui mit, cf. L. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes* (Berlin, 1904), pp. 225 sq.

[34] Numazawa, pp. 244–245. A se vedea *ibid*., pp. 246 sq., mitul povestit în *Kojiki*: zeița Oho-ge-tsu-hime e omorâtă de Susanowo.

[35] Cf. A. E. Jensen, *Hainuwele* (Frankfurt a. M., 1939), pp. 59 sq.; id., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948).

[36] Cf. Gudmund Hatt, „The Corn Mother in America and Indonesia" (*Anthropos*, XLVI, 1951, pp. 853–914), p. 892.

[37] A se vedea A. W. Macdonald, „A propos de Prajāpati" (*Journal Asiatique*, t. CCXL, 1952, pp. 323–338).

[38] Cf., de asemenea, Mircea Eliade, „La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»" (*Zalmoxis*, III, Bucarest, 1942, pp. 3–48), pentru supraviețuirea acestui motiv mitic în folclor.

[39] Despre partenogeneză și autonomia zeițelor grecești și mediteraneene, a se vedea Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea*, pp. 191, sq. și *passim*.

[40] Nărada, comentând acest pasaj al lui Manu (IX, 33): „Femeia poate fi considerată ca un câmp, bărbatul ca o sământă". Asupra omologării femeii cu brazda și asupra dublului simbolism, sexual și agricol, a se vedea *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 224 sq., 303 sq.

[41] Cf. Sir James George Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, vol. I, pp. 76 sq., *Adonis, Attis, Osiris*, I, pp. 47 sq.; *The Worship of the Nature*, pp. 379 sq.

[42] Despre simbolismul și funcția rituală a orgiei, a se vedea *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 305 sq.

[43] Cf. Frazer, *The Worship of the Nature*, pp. 403, 405, 409, 420 sq.

[44] Cf. lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 223 sq.

[45] A se vedea Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 149 sq., *The Golden Bough* (ediție prescurtată), pp. 406 sq.; *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 293 sq.

[46] Cf. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 245 sq., *The Worship of the Nature*, pp. 386 sq.; *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 295 sq.

[47] Cf. A. Macdonald, *A propos de Prajāpati*, pp. 332 sq. Nu mai e nevoie să adăugăm că ritualul dezmembrării unei victime asimilate unei divinități oarecare are o istorie mult mai complexă; în ultimă instanță, riturile și miturile dezmembrării sunt solidare cu simbolismul lunar și, în consecință, implică și ideile de devenire, de moarte și înviere, de inițiere etc. Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 142 sq., pentru simbolismul lunar.

[48] Expozeul clasic rămâne cel al lui B. de Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne* (tradusă și adnotată de D. Jourdanet și R. Simeon, Paris, 1880), pp. 94 sq.; a se vedea rezumatul lui Frazer, *The Worship of the Nature*, pp. 434 sq. Cf. G. Hatt, *The Corn Mother in America and Indonesia*, pp. 870–871.

[49] Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 175 sq.

Capitolul IX
MISTERE ȘI REGENERARE SPIRITUALĂ

COSMOGONIE ȘI MITOLOGIE AUSTRALIANĂ

Pentru populația karadjeri, misterele, adică ceremoniile lor secrete de inițiere sunt legate de cosmogonie. Mai exact, toată viața lor rituală depinde de cosmogonie; în timpurile *burari* („timpurile visului") când s-a creat lumea și s-a fondat societatea umană în forma pe care o cunoaștem astăzi, s-au inaugurat și riturile, iar de atunci ele sunt repetate cu cea mai mare grijă, fără nici o modificare. Ca și pentru alte societăți arhaice, și pentru populația karadjeri Istoria se reduce la câteva evenimente care s-au petrecut în timpul mitic, *in illo tempore*: actele ființelor divine și ale eroilor civilizatori. Oamenii nu-și recunosc nici un drept de a interveni în Istorie, de a-și făuri o istorie proprie și exclusivă, o istorie „originală"; nu-și recunosc în fond nici un fel de originalitate: nu fac decât să repete acțiunile exemplare efectuate în zorii timpului. Dar, pentru că aceste acțiuni exemplare au fost opera zeilor și a ființelor divine, repetarea lor periodică și implacabilă trădează la omul arhaic dorința de a se menține în atmosfera sacră a cosmogoniei. Refuzul originalității traduce de fapt refuzul lumii profane, lipsa interesului pentru o Istorie umană. Existența omului arhaic constă în ultimă instanță într-o eternă repetiție a modelelor exemplare revelate la începutul Timpului. Vom vedea imediat că misterele urmăresc reactualizarea periodică a acestor revelații primordiale.

Iată deci ce știau karadjerii[1]. În timpurile visului, doi frați numiți Bagadjimbiri au ieșit la suprafață sub forma unor câini

sălbatici; din ei s-au făcut apoi doi oameni uriași, atât de înalți că ajungeau cu capul la cer. Înainte de apariția fraților Bagadjimbiri nu exista nimic — nici copaci, nici animale, nici ființe umane. Ei au ieșit din pământ exact în zorii „primei zile". Câteva clipe mai târziu au auzit țipătul unei păsăruici *(duru)* care cântă întotdeauna în zori și așa au aflat că se apropie zorile. Înainte de asta Bagadjimbiri nu știau nimic. Au văzut animalele și plantele și le-au dat nume. Din acel moment plantele și animalele, pentru că aveau un nume, au început să existe *realmente*. Unul dintre frații Bagadjimbiri s-a oprit să urineze; curios, fratele său s-a oprit și a făcut la fel. Acesta este motivul pentru care australienii karadjeri iau o anumită poziție pentru a urina: ei imită gestul primordial.

Bagadjimbiri s-au îndreptat apoi spre nord. Au văzut o stea, au văzut luna și le-au numit „stea" și „lună". Au întâlnit mai pe urmă bărbați și femei: relațiile de rudenie erau defectuos întocmite și Bagadjimbiri le-au reorganizat într-un sistem care funcționează și astăzi. Aceste ființe umane erau, de altfel, imperfecte, nu aveau organe genitale — și atunci cei doi Bagadjimbiri au folosit două specii de ciuperci din care le-au făcut organele genitale pe care le au și astăzi. Frații s-au oprit să mănânce o anumită sămânță crudă, dar au izbucnit în râs imediat pentru că știau că nu trebuia mâncată așa, ci fiartă. De atunci oamenii îi imită, fierbând aceste semințe. Cei doi Bagadjimbiri au aruncat un *pirmal* (un fel de par gros) după un animal și l-au omorât; de atunci oamenii fac și ei la fel. Numeroase mituri povestesc cum frații Bagadjimbiri au fondat toate obiceiurile și comportamentele. În cele din urmă ei au instituit ceremoniile de inițiere, folosind pentru prima dată instrumentele devenite sacre ale misterului: cuțitul de silex, rhombul *(bull-roarer)* și pimbalul. Dar un om, Ngariman, îi ucide pe cei doi frați cu o lance. Mama lor, Dilga (alte mituri povestesc că ei au o mamă deși gestația lor este extrauterină), care se afla departe, adulmecă în vânt un miros de cadavru. Din sâni începe să-i curgă lapte ce cade pe pământ. Ca un curent subteran, râul de lapte se îndreaptă spre locul unde se aflau cei doi eroi morți și

țâșnind ca un torent învie pe cei doi frați și-l îneacă pe asasin. În cele din urmă, frații Bagadjimbiri se ridică la Cer, unde devin ceea ce europenii numesc norii lui Magellan.

INIȚIEREA KARADJERILOR

Acesta este fundamentul mitologic al vieții karadjerilor. Misterul inițierii reactualizează ceremoniile instituite de frații Bagadjimbiri, cu toate că semnificația anumitor ritualuri nu este întotdeauna prea clară. Precizăm că inițierea comportă un mare număr de ceremonii care se întind pe o perioadă de mai mulți ani. Nu este vorba deci de un ritual de trecere de la adolescență la maturitate, ci mai degrabă de o inițiere propriu-zisă și progresivă, divizată în trepte, prin intermediul căreia băiatul este nu numai instruit în tradițiile mitice și obiceiurile sociale ale clanului, ci format în adevăratul sens al cuvântului; nu numai că devine fiziologic un adult, ci chiar apt să-și asume condiția bărbatului, așa cum a fost ea proclamată de cele două ființe mitice, Bagadjimbiri.

Riturile sunt destul de complicate și greu de rezumat: ne vom opri la cele mai importante. Primul, *mylia*, marchează ieșirea din copilărie: în jurul vârstei de doisprezece ani băiatul este condus în junglă și uns din cap până-n picioare cu sânge de om. Câteva săptămâni mai târziu i se străpunge nasul pentru a i se introduce o pană; cu această ocazie băiatul primește un nume special. Al doilea rit, și cel mai important, circumcizia, are loc doi, trei ani mai târziu. Ritul constituie propriu-zis un mister. Băiatul e plâns de familie și de clan ca și cum ar fi mort. Într-un anumit sens el e deja mort, căci este dus noaptea în pădure unde aude pentru prima oară cântecele sacre. Pădurea este un simbol al lumii de dincolo și o vom regăsi în numeroase rituri inițiatice și mistere ale popoarelor primitive. Dar alte semne indică, de asemenea, că băiatul e gata să moară, că el își schimbă radical modul de existență. A doua zi, bărbații își deschid venele brațului și lasă să curgă sângele

într-un recipient. Complet gol, cu ochii legați și urechile astupate cu ierburi ca să nu vadă și să nu audă nimic, așezat în preajma unui foc, în fum, băiatul trebuie să bea o cantitate mare de sânge. E convins că sângele îl va ucide, dar, din fericire, puțin mai târziu vede că și rudele care se ocupă de inițierea lui beau alături de el. Băiatul continuă să stea în iarbă cu o platoșă pe genunchi, iar bărbații se apropie unul după altul, lăsându-și sângele să curgă din vena deschisă pe capul lui. Una dintre rude îi înmânează apoi o centură făcută din păr de om. Întregul grup se reîntoarce în tabără, unde femeile și rudele îl plâng din nou. După prânzul ritualic, neofitul primește un par aprins despre care i se spune că-l va ajuta să aprindă focul ce-i va arde organele genitale. A doua zi începe o călătorie care durează 24 de zile și care comportă un mare număr de ceremonii, la care nu ne mai oprim. Băiatul este însoțit de câteva rude de gen masculin. În timpul acestei călătorii nu are voie să vorbească, poate cel mult emite un sunet special pentru a atrage atenția și a sugera prin gesturi dacă are nevoie de ceva. De altfel, în tot timpul noviciatului (adică atât timp cât este *malulu*, un băiat pe cale să fie inițiat) nu are voie să se miște decât dus de mână; stă tot timpul cu capul plecat și, după spusele observatorilor, fața lui e complet lipsită de expresie. „Dacă n-ar fi spontaneitatea cu care el răspunde instrucțiunilor, ai avea impresia, scrie Piddington, că e vorba de un deficient mintal."[2]

La reîntoarcerea în tabără, băiatul primește vizita tuturor clanurilor pe care le-a întâlnit în călătoria lui. Când aceștia se apropie de tabără, femeile îi primesc aruncându-le cu legume în cap, la care ei ripostează cu bumerangul. Bătălia e numai aparentă, cu caracter ritual; dar se mai întâmplă ca bumerangul să lovească o femeie și atunci se dezlănțuie un scandal adevărat. Neofitul, a cărui reîntoarcere a declanșat noi lamentații și mutilări voluntare ale rudelor, nu mai asistă la sărbătoarea care urmează la căderea serii și care constă din cântece și dansuri reprezentând diverse evenimente mitice. Înainte de ivirea zorilor, băiatul e condus în junglă, unde e circumcis. Stă așezat, cu ochii legați și cu urechile astupate. Mai mulți operatori lucrează din răsputeri, mânuind

cuțitul de silex. Să precizăm că circumcizia este destul de complicată și extrem de dureroasă: operatorii fac o incizie la baza organului genital și scot epiderma membrului. În acest timp rudele plâng în tabără.

Când totul a luat sfârșit, operatorii, plângând, defilează prin fața inițiatului, care stă așezat, cu capul plecat, cu ochii închiși. Operatorii aruncă bumeranguri drept daruri și-i revelează adevăratul lor nume. Un grup de tineri recent inițiați agită acele *bull-roarers* pe care le arată apoi neofitului. Este pentru prima oară când vede aceste terifiante instrumente; ca și femeile și neinițiații, crezuse până atunci că zgomotul pe care-l fac era vocea divină. Când sângele din rană se oprește, operatorii îi arată instrumentele din silex. Cu această ceremonie ia sfârșit inițierea propriu-zisă, dar băiatul mai rămâne în junglă câteva nopți. În ziua reîntoarcerii în tabără trupul îi e din nou acoperit cu sânge, iar intrarea și-o face precedat de sunetele acelor *bull-roarers* agitate de tineri. În tabără, femeile și copiii se ascund sub ramuri și nu îndrăznesc să iasă până ce bărbații nu îngroapă acele *bull-roarers*. Femeile îl primesc pe inițiat, plângând, și-i dau să mănânce.

Timp de doi sau trei ani, circumcisul rămâne la acest stadiu al inițierii și se numește *miangu*. El suportă apoi o nouă operație, subincizia, rit mai puțin important, care nu durează decât o zi și la care se invită câțiva vecini. După un anumit timp are loc o nouă ceremonie, numită *laribuga*: în pădure, în timp ce bărbații cântă un cântec sacru, inițiatul se urcă într-un copac. Piddington ne spune că subiectul cântecului e în legătură cu un mit al arborelui, dar karadjerii i-au uitat semnificația. Se ghicește totuși semnificația ritualului: arborele simbolizează axa cosmică, Arborele Lumii: urcându-l inițiatul pătrunde în Cer. E vorba deci de o ascensiune simbolică la Cer, atestată, de altfel, de un mare număr de mituri și rituri australiene[3]. Dar promovarea inițiatică nu e încă terminată. La anumite intervale se desfășoară alte ceremonii, pe care noi nu le putem rezuma aici. Să notăm numai că după câțiva ani are loc ceremonia *mидedi*: inițiatul este condus de bătrâni și i se arată

locurile unde sunt îngropate acele *pirmal*, un fel de vele rituale. E o călătorie lungă, aproape o expediție și revelația se face prin intermediul cântecelor și, mai ales, al dansurilor care simbolizează călătoriile celor doi Bagadjimbiri. În cele din urmă i se explică cum Bagadjimbiri au inventat ceremonia acelor *pirmal*.

MISTER ȘI INIȚIERE

Am insistat asupra inițierii la karadjeri pentru că este instructiv să cunoaștem în detaliu cel puțin un rit din specia pe care o studiem. Aceasta ne obligă să vorbim pe scurt despre alte inițieri, dar exemplul karadjerilor ne arată că lucrurile nu sunt atât de simple pe cât ar putea să pară la o prezentare prea succintă. Vom înțelege mai bine semnificația profundă a inițierii la karadjeri, dacă ne vom aduce aminte de câteva ceremonii similare ale altor popoare. Dar e posibil să degajăm de pe acum anumite note specifice. Cum am mai spus, e vorba de ceva mai mult decât de un simplu rit de trecere de la o clasă de vârstă la alta. Inițierea durează ani îndelungați și revelațiile sunt de mai multe categorii. Prima și cea mai teribilă e revelația sacrului ca *tremendum*. Adolescentul începe prin a fi terorizat de o realitate supranaturală a cărei putere, autonomie, incomensurabilitate el o experimentează pentru prima oară — și în urma întâlnirii cu teroarea divină neofitul moare: moare pentru copilărie, adică pentru ignoranță și iresponsabilitate. Din acest motiv familia se lamentează și plânge: când se va întoarce din pădure, va fi un altul decât copilul dinainte. După cum am văzut, el traversează o serie de probe inițiatice care îl obligă să înfrunte frica, suferința, tortura, dar care îl obligă mai ales să-și asume un nou mod de a fi, cel propriu adultului, cel condiționat de revelația aproape simultană a sacrului, a morții și a sexualității.

Nu trebuie să ne imaginăm că australienii sunt conștienți de toate acestea sau că ei au inventat misterul inițierii conștient și de bunăvoie, cum se inventează un sistem pedagogic modern.

Comportamentul lor, ca orice comportament al umanității arhaice, este existențial: australienii au reacționat în acest fel când au simțit în ființa lor cea mai profundă situația lor particulară în Univers, adică în momentul în care au realizat misterul existenței umane. Acest mister, așa cum am mai spus, ține de experiența sacrului, de revelația sexualității și de conștiința morții. Copilul nu cunoaște toate aceste experiențe: omul adult și le asumă una după alta și le integrează noii sale personalități, cea pe care o obține după moartea și reînvierea lui rituală. Aceste motive — *tremendum*, moarte și sexualitate — le vom întâlni fără încetare de-a lungul expozeului nostru. Să adăugăm imediat că dacă neofitul moare pentru viața sa infantilă, profană, neregenerată pentru a reînvia într-o nouă existență, sanctificată — el reînvie și într-un mod de a fi care face posibilă cunoașterea, conștiința, *înțelepciunea*. Inițiatul nu este numai un nou-născut: el este un om care știe, care cunoaște misterele, care a avut revelații de ordin metafizic. În timpul acelui *training* al său i se descoperă secretele sacre: miturile privitoare la zei și la originea lumii, adevăratul nume al zeilor, adevărul asupra acelor *bull-roarers* și a cuțitelor rituale etc. Inițierea echivalează cu o maturație spirituală și această temă o vom întâlni în toată istoria religioasă a umanității: inițiatul, cel care a cunoscut misterele, e cel care *știe*. Dar, s-a văzut, inițierea karadjerilor nu este decât reproducerea fidelă a gesturilor exemplare ale celor doi Bagadjimbiri. Or, aceste gesturi constituie o cosmogonie, căci Bagadjimbiri au fondat lumea așa cum este ea astăzi. Repetând actele celor doi frați mitici, karadjerii reîncep periodic Creația lumii, repetă cosmogonia. Pe scurt, cu inițierea fiecărui adolescent se asistă la o nouă cosmogonie, Geneza lumii servește de model „formării" omului.

Mistere ale inițierii se întâlnesc pretutindeni și pretutindeni, chiar în societățile cele mai arhaice, ele comportă simbolismul morții și al renașterii. În imposibilitatea de a întreprinde aici o analiză istorică a inițierii, studiu care ne-ar permite să precizăm raporturile existente între cutare sau cutare structură culturală și

tipurile de inițiere, să reținem cel puțin anumite trăsături caracteristice și comune majorității acestor ceremonii secrete[4].

1. Misterul debutează întotdeauna cu despărțirea neofitului de familia lui și retragerea în junglă. Avem de-a face aici cu un simbol al morții: pădurea, jungla, tenebrele simbolizau lumea de dincolo, Infernul. În anumite locuri se crede că un tigru vine și-l ia pe candidat în spinare pentru a-l duce în junglă: fiara incarnează Strămoșul mitic, Maestrul inițierii care-i conduce pe adolescenți în Infern. Prin alte locuri, neofitul e înghițit de un monstru și acest motiv inițiatic ne va reține atenția ceva mai târziu. Pentru moment, să subliniem simbolismul tenebrelor: în burta monstrului domnește Noaptea cosmică; acolo e modul embrionar al existenței, atât pe plan cosmic, cât și pe planul vieții umane.

2. În nenumărate regiuni există în junglă o cabană inițiatică. Acolo tinerii candidați suportă o parte din probe și sunt instruiți în tradițiile secrete ale tribului. Or, cabana inițiatică semnifică pântecul matern[5]. Moartea neofitului simbolizează o regresiune la starea embrionară, dar nu trebuie înțeles totul numai în termeni de fiziologie umană, ci mai ales în termeni cosmologici: starea fetală echivalează cu o regresiune provizorie la modul virtual precosmic, la momentul „zorilor primei zile", cum spuneau karadjerii. Vom avea ocazia să revenim asupra acestui simbol multivalent al unei noi nașteri formulată în termenii gestației. Pentru moment, să adăugăm numai atât: regresiunea candidatului la starea prenatală are drept scop să-l facă pe acesta contemporan cu Creația Lumii. El trăiește acum nu numai în pântecele matern, cum trăia înaintea nașterii biologice, ci și în Noaptea cosmică, în așteptarea „Aurorei", adică a Creației. Pentru a deveni un om nou el trebuie să retrăiască cosmologia.

3. Alte ritualuri pun în evidență simbolismul morții inițiatice. La unele popoare candidații sunt îngropați sau culcați în morminte proaspăt săpate. Acolo sunt acoperiți de crengi și stau nemișcați, ca morții. Uneori sunt frecați cu un praf alb, pentru a-i face să semene cu spectrele. Neofiții imită, de altfel, comportamentul

spectrelor: nu se folosesc de degete pentru a se hrăni, iau hrana direct cu dinții, cum fac sufletele morților, după credința lor. În sfârșit, torturile pe care le îndură — și care, bineînțeles, au o multitudine de semnificații — le mai au și pe acestea: neofitul torturat și mutilat se crede chinuit, făcut bucăți, pus la fiert sau la prăjit de diavolii maeștri ai inițierii, adică de Strămoșii mitici. Suferințele fizice corespund situației celui care este mâncat de demonul-fiară, mursecat în gura monstrului inițiatic și digerat în burta acestuia. Mutilările inițiatice sunt și ele încărcate de un simbolism al morții. Majoritatea sunt puse în legătură cu divinitățile lunare. Or, Luna dispare periodic — adică moare — ca să renască trei nopți mai târziu. Simbolismul lunar subliniază că moartea este prima condiție a oricărei regenerări mistice.

4. În afara operațiilor specifice — precum circumcizia și subincizia — în afara mutilărilor inițiatice (smulgerea dinților, amputarea degetelor etc.), mai există și alte semne exterioare care marchează moartea și reînvierea: tatuaje, sacrificații. În privința simbolismului renașterii mistice, acesta se prezintă sub forme multiple. Candidații primesc alt nume, care va fi de acum încolo cel adevărat. La anumite triburi, tinerii inițiați sunt obligați să uite cu totul viața lor anterioară; imediat după inițiere sunt hrăniți ca niște copii mici, sunt conduși de mână și învățați, precum copiii, toate comportamentele. În general, ei învață în junglă o limbă nouă, sau cel puțin un vocabular secret, accesibil numai inițiaților. După cum se vede, o dată cu inițierea totul reîncepe. *Incipit vita nova*. Câteodată, simbolismul celei de a doua nașteri se exprimă prin gesturi concrete. La anumite populații bantu, înainte de a fi circumcis, băiatul este supus unei ceremonii cunoscute sub numele „a se naște din nou"[6]. Tatăl sacrifică un berbec și trei zile mai târziu înfașă copilul în membrana stomacului și pielea animalului. Înainte de a fi înfășat, copilul trebuie să urce în patul mamei și să țipe ca un nou-născut. El rămâne înfășat în pielea berbecului trei zile, iar în a patra zi tatăl se culcă lângă nevasta lui. La aceleași populații morții sunt îngropați în pielea berbecului în

poziție embrionară. Nu vom insista asupra simbolismului renașterii mistice prin îmbrăcarea rituală a unei piei de animal, simbolism atestat atât în Egiptul antic, cât și în India[7].

5. În sfârșit, trebuie să spunem câteva cuvinte despre un alt motiv care apare în foarte numeroase inițieri, dar nu obligatoriu la cele mai primitive societăți. E vorba de porunca de a ucide un om. Iată, de exemplu, ce se întâmplă la populația de papuași koko[8]. Candidatul trebuie să suporte probele analoage oricărei inițieri: post prelungit, recluziune, torturi, revelația acelui *bull-roarer*, instrucția tradițională. Dar i se spune la sfârșit: „Acum tu ai văzut Spiritul și ești un adevărat bărbat. Ca s-o probezi în propriii tăi ochi, trebuie să ucizi un om." Vânătoarea de capete, anumite forme de canibalism fac parte din aceeași schemă inițiatică. Înainte de a formula o judecată morală asupra acestor obiceiuri, trebuie să ne reamintim: a ucide un om, a-l mânca sau a-i păstra capul ca pe un trofeu înseamnă a imita comportamentul Spiritelor sau al Zeilor. Deci, replasat în acest plan, actul este un act sacru, un ritual. Neofitul trebuie să ucidă un om pentru că Zeul a făcut-o înaintea lui; el, neofitul, a fost ucis de Zeu în timpul inițierii, el a cunoscut moartea. Acum trebuie să repete ceea ce i s-a revelat: misterul instituit de zei în timpul mitic.

Am pomenit acest tip de inițiere pentru că el a jucat un rol foarte important în inițierile militare, mai ales în Europa protoistorică. Eroul războinic nu ucide numai dragoni și tot felul de monștri: el ucide și oameni. Duelul eroic e un sacrificiu: războiul este un ritual decăzut în care se oferă în holocaust nenumărate victime zeilor victoriei.

Să revenim la misterele primitive ale inițierii. Am întâlnit pretutindeni simbolismul morții ca fundament al oricărei nașteri spirituale, adică al oricărei regenerări. În toate aceste contexte, moartea semnifică depășirea condiției profane, nesanctificate, condiția „omului natural", neștiutor de religiozitate, orb în spirit. Misterul inițierii descoperă puțin câte puțin neofitului adevăratele dimensiuni ale existenței: introdus în interiorul sacrului, misterul

îl obligă să-și asume responsabilitatea bărbatului. Să reținem acest fapt, care este important: accesul la spiritualitate se traduce pentru societățile arhaice printr-un simbolism al Morții.

„SOCIETĂȚI DE BĂRBAȚI" ȘI SOCIETĂȚI SECRETE

Dar în afara ceremoniilor practicate cu ocazia pubertății, mai există și alte mistere rezervate adulților: acestea sunt „societățile de bărbați", *Männerbünde*, societăți secrete în care ei nu pot pătrunde și deveni membri decât după ce au înfruntat o nouă serie de probe inițiatice. Morfologia acestor *Männerbünde* este considerabilă și ne este imposibil să le schițăm aici structurile și istoria[9]. În ceea ce privește originea societăților secrete de bărbați, ipoteza curent admisă este cea sugerată de Frobenius și reluată de școala istorico-culturală[10]: conform acestei ipoteze, societățile secrete masculine ar fi o creație a ciclului matriarhal; scopul lor era de a înspăimânta femeile, lăsându-le să creadă că măștile erau demoni și spirite ale morților, pentru a zdruncina dominația feminină instaurată de matriarhat. Din motive pe care nu le putem dezvolta aici ipoteza nu ni se pare fondată. E posibil ca societățile de măști să fi jucat un rol în lupta pentru supremația masculină, dar nu există probe că fenomenul general al societății secrete este o consecință a matriarhatului. Se constată, dimpotrivă, o perfectă continuitate între riturile de pubertate — pe care le-am analizat — și probele inițiatice de intrare în societățile secrete ale bărbaților. Pretutindeni în Oceania, de exemplu, atât inițierea băieților, cât și probele cerute pentru a deveni membru al unei societăți secrete comportă același ritual simbolic al morții: înghițirea de către un monstru urmată de reînviere, ceea ce probează că formele derivă din același nucleu[11]. Ni se pare deci că se impune o altă concluzie: societățile secrete de bărbați, *Männerbünde*, derivă din misterele inițierii tribale.

Ne rămâne acum să explicăm originea și scopul acestor societăți secrete. Mai întâi o remarcă: există societăți de mistere atât exclusiv masculine, cât și exclusiv feminine, cu toate că numărul acestora din urmă e mult mai restrâns. Am fi tentați să explicăm apariția societăților feminine din dorința de imitație a societăților masculine — și e foarte probabil ca un asemenea proces de imitație să poată fi verificat în anumite regiuni. Dar, așa cum vom vedea mai târziu, societățile secrete de femei, *Weiberbünde*, derivă din riturile feminine de inițiere la pubertate, legate de prima menstruație. Nimic deci nu ne obligă să presupunem că bărbații s-au organizat în societăți secrete pentru a reacționa contra matriarhatului și că, la rândul lor, femeile i-au imitat organizând acele *Weiberbünde*, ca să se apere de teroarea bărbaților. Repetăm: nu este exclus ca asemenea fenomene de reacție și contrareacție să se verifice de foarte multe ori în istoria religioasă a umanității — dar nu e vorba de un fenomen originar. Fenomenul primar este misterul inițierii, care se desfășoară la tineri, ca și la tinere, ajunși la vârsta pubertății. Toate celelalte forme de mistere derivă din această revelație primordială pe care orice ființă este obligată s-o primească pentru a deveni *bărbat* sau *femeie*. Singura rațiune plauzibilă a apariției societăților secrete de mistere trebuie căutată în dorința de a trăi cât mai intens posibil sacralitatea specifică fiecăruia dintre cele două sexe.

Acesta este motivul pentru care inițierea în societăți secrete se aseamănă atât de mult cu riturile inițiatice ale pubertății: întâlnim aceleași probe, aceleași simboluri ale morții și învierii, aceeași revelație a unei doctrine tradiționale și secrete — și le întâlnim pentru că acest scenariu inițiatic constituie condiția *sine qua non* a unei noi și complete experiențe a sacrului. S-a constatat totuși o diferență de nivel: în *Männerbünde* secretul joacă un rol mai important decât în inițierile tribale. Există ritualuri de pubertate care nu sunt absolut secrete (la fuegieni, de exemplu) — dar nu există societăți de mistere fără jurământul de păstrare a secretului sau, mai exact, n-au existat atât timp cât indigenii au conservat

intacte tradițiile ancestrale. Acest fapt ține de două cauze: apartenența la societățile secrete implică o selecție: nu toți cei care au suportat inițierea tribală vor face parte din societățile secrete, cu toate că toți o doresc. Al doilea motiv al întăririi secretului este mai degrabă de ordin istoric: lumea se schimbă chiar și la „primitivi", anumite tradiții ancestrale riscă să se altereze; pentru a evita deteriorarea, doctrinele sunt din ce în ce mai pecetluite de secret. Este fenomenul bine cunoscut de ocultare a unei doctrine când societatea care o păstra era pe cale să se transforme radical. Fenomenul s-a verificat în Europa după creștinarea societăților urbane: tradițiile religioase precreștine s-au păstrat, ascunse sau superficial creștinate la sate, dar ele au fost ocultate, mai ales, în cercuri închise de vrăjitori. Ar fi deci o iluzie să credem că posedăm cunoștințe despre veritabilele tradiții transmise de societățile secrete de mistere. Cel mai adesea, observatorii n-au putut înregistra decât sporadice ritualuri secundare și câteva cântece. Totuși, simbolismul lor e evident — ceea ce ne permite să pătrundem sensul ceremoniilor.

Iată, de exemplu, inițierea în cultul secret al lui Ngoye (Ndsasa) la populația kuta, confrerie „atât de exclusivă că numai șefii de clanuri pot adera"[12]. Adepții sunt biciuiți cu o fâșie de piele de panteră; sunt apoi legați de o prăjină orizontală plasată aproximativ la un metru de sol — și ni se spune că acesta „este ritualul care îi îngrozește cel mai mult pe neofiți, care fac eforturi desperate să fugă" (Andersson, *op. cit.*, p. 219). Dar din descrierea care ni se face este foarte greu să ne dăm seama de cauza terorii, ceea ce ne face să credem că e vorba de un rit mai grav care n-a fost observat de etnografi. Neofiții sunt apoi frecați cu „frunze urzicătoare" și li se unge corpul cu o plantă care produce mâncărimi teribile. Să remarcăm în trecere că biciuirea sau urzicarea ține de un rit ce simbolizează ruperea în bucăți a candidatului sau uciderea lui de către demoni. Regăsim același simbolism și aceleași rituri și în inițierile șamanice[13]. În sfârșit, o altă probă „constă în a-l obliga pe neofit să urce într-un copac înalt de cinci

până la șase metri, unde trebuie să bea un medicament păstrat într-un *mukungu*. Reîntors în sat, neofitul este primit de femei plângând: ele plâng... ca și cum neofitul avea să moară" (Andersson, *op. cit.*, p. 213). La alte triburi kuta neofitul este bătut cu o violență extremă și i se spune că se ucide vechiul lui nume, pentru a i se da altul (*ibid.*, p. 214). Inutil să prelungim comentarea acestor rituri: la fel ca și în inițierile de pubertate avem de-a face cu o moarte și cu o reînviere simbolice, urmate de o ascensiune la Cer.

La triburile mandja și banda există o societate cunoscută sub numele de Ngakola. „După mitul pe care-l povestesc neofiților în timpul inițierii, Ngakola trăia altădată pe pământ. Trupul lui era foarte negru și acoperit de peri lungi. Nimeni nu știa de unde venea, dar el trăia în junglă în apropierea unui curs mlăștinos de apă (...). Avea puterea să ucidă un om și să-l reînvie apoi la o viață nouă, putea face din acesta chiar un om mai bun." El se adresă deci oamenilor: „Trimiteți oameni la mine, am să-i mănânc și apoi îi voi scoate pe gât reînnoiți!" Sfatul lui a fost urmat, dar pentru că Ngakola nu dădea înapoi decât jumătate din cei înghițiți, oamenii au hotărât să se răzbune: i-au dat să mănânce mari cantități de manioc amestecat cu pietre până l-au slăbit și l-au putut ucide cu lovituri de cuțit și sulițe (Andersson, *op. cit.*, p. 264). Acest rit justifică și fundează ritualurile societăților secrete. O piatră plată sfântă joacă un rol foarte mare în ceremoniile inițiatice: după tradiție, această piatră sacră a fost scoasă din burta lui Ngakola (*ibid.*). Neofitul este introdus într-o casă care simbolizează corpul monstrului. Acolo el aude vocea lugubră a lui Ngakola, este biciuit și supus torturilor; i se spune „că a intrat în burta lui Ngakola" și e gata să fie digerat. Ceilalți inițiați cântă în cor: „Ngakola, ia-ne măruntaiele tuturor, Ngakola, ia-ne ficații tuturor!" (Anderson, p. 266, n. 1). După alte probe, maestrul inițiator anunță în cele din urmă că Ngakola, care-l mâncase pe neofit, îl înapoiase.

Regăsim aici simbolismul morții prin dispariția în burta unui monstru, simbolism care joacă un rol atât de important în inițierile de pubertate. Să remarcăm încă o dată că ritualurile de intrare

într-o societate secretă corespund punct cu punct inițierilor tribale: recluziune, torturi și probe inițiatice, moarte și reînviere, impunerea unui nou nume, învățarea unei limbi secrete etc. Toate acestea ies și mai bine în evidență din descrierea pe care un misionar belgian, Léo Bittremieux, a făcut-o unei societăți secrete a tribului bakhimba din Mayomba[14]. Probele inițiatice durează de la doi la cinci ani, iar cea mai importantă constă într-o moarte și o reînviere. Neofitul trebuie să fie „ucis" (Bittremieux, *op. cit.*, p. 44). Scena are loc noaptea, iar vechii inițiați „cântă în ritmul unei tamburine de dans bocetul mamelor și al rudelor pentru cel care va muri" (*ibid.*, p. 45). Candidatul este flagelat și bea pentru prima oară o băutură narcotică numită „băutura morții" (p. 47), dar mănâncă și semințe de bostan care simbolizează inteligența (*ibid.*) — detaliu semnificativ, căci el ne arată că prin moarte se accede la inteligență. După ce a băut „băutura morții", candidatul este apucat de mână și unul dintre cei mai bătrâni îl învârte în jurul lui însuși, până cade la pământ. Atunci se strigă: „Ah! cutare e mort!" Un informator indigen precizează: „Mortul e târât pe pământ în timp ce corul intonează un cântec funebru: E mort! e mort! Pe Khimba eu nu-l voi mai vedea!"

În același fel vor plânge în sat mama, fratele, sora (*ibid.*, p. 50). Apoi, morții sunt luați în spate de către rudele deja inițiate și transportați într-o incintă consacrată, numită „curtea reînvierii". Sunt depuși goi într-o groapă comună în formă de cruce, unde rămân până în zorii zilei „comutației" sau „reînvierii", prima zi din săptămâna indigenă care nu are decât patru zile (p. 51). Neofiții sunt apoi rași în cap, bătuți, aruncați pe jos și în final reînviați, picurându-li-se în ochi și în nări câteva picături dintr-o soluție foarte piperată. Dar înainte de „reînviere" ei trebuie să depună jurământul secretului absolut: „Tot ce voi vedea aici nu voi spune nimănui, nici unei femei, nici unui bărbat, nici unui profan, nici unui alb: dacă nu fă-mă să mă umflu, ucide-mă!" (p. 52). *Tot ce voi vedea aici*: deci neofitul n-a văzut încă adevăratul mister. Inițierea sa, adică moartea și reînvierea, nu este decât condiția

sine qua non pentru a putea asista la ceremoniile secrete asupra cărora suntem foarte puțin informați.

Nu ne stă în putință să mai vorbim și despre alte societăți masculine secrete — cele din Oceania[15], de exemplu, și mai ales despre societatea *dukduk*, ale cărei mistere și teroare exersate asupra neinițiatului i-au impresionat atât pe observatori, sau despre confreriile masculine din America de Nord, celebre pentru torturile lor inițiatice. Se știe, de exemplu, că la tribul mandan — unde ritul de inițiere tribală este în același timp și rit de inițiere într-o confraternitate secretă — tortura depășește tot ceea ce se poate închipui: doi bărbați înfig cuțitul în mușchii pieptului și ai spatelui, bagă mâna în rană, trec o frânghie pe sub mușchi, fixând apoi corzile și ridicându-l pe neofit în aer. Înainte de a fi ridicat, i se înfig în mușchii brațelor și ai picioarelor țăruși, de care sunt legate pietre grele sau capete de bivol. Modul în care tinerii suportă această tortură teribilă, spune Catlin[16], atinge fabulosul: nici o trăsătură a feței nu li se contractă în timp ce călăul le brăzdează carnea. O dată ridicat în aer, un bărbat îl face să se rotească asemeni unei sfârleze, din ce în ce mai repede, până când nefericitul își pierde cunoștința și corpul îi spânzură ca al unui dislocat.

SEMNIFICAȚIA INIȚIATICĂ A SUFERINȚEI

Care putea fi sensul unor asemenea torturi? Primii observatori europeni vorbesc despre cruzimea înnăscută a indigenilor. Or, nu este vorba despre asta: indigenii nu sunt mai cruzi decât civilizații. Dar pentru orice societate tradițională suferința are o valoare rituală pentru că tortura este săvârșită de ființele supraumane și are ca scop transmutarea spirituală a victimei. Tortura este și ea o expresie a morții inițiatice. A fi torturat înseamnă a fi tăiat în bucăți de demonii-maeștri ai inițierii, cu alte cuvinte, a fi ucis prin dezmembrare. Să ne amintim cum a fost torturat Sfântul Anton de demoni: ridicat în aer, înăbușit în pământ; demonii îi brăzdau

carnea, îi dislocau membrele, îl tăiau în bucăți. Tradiția creștină numește aceste torturi „ispitirea Sfântului Anton" — și e adevărat în măsura în care ispitirea este omologată cu o probă inițitică. Înfruntând victorios toate probele, adică rezistând la toate aceste ispite, călugărul Anton devine sfânt. Ceea ce vrea să ne spună că el a murit ca om profan și a reînviat altfel, ca un om regenerat, ca un sfânt. Dar într-o perspectivă necreștină mai spune încă ceva: demonii și-au îndeplinit sarcina: aceea de a ucide omul profan pentru a-i permite să se regenereze. Identificând forțele răului cu demonii, creștinismul le-a retras orice funcție pozitivă în economia salvării. Dar înainte de creștinism demonii erau, printre altele, și maeștrii inițierii. Puneau mâna pe neofiți, îi torturau, îi supuneau unui mare număr de probe și în cele din urmă îi ucideau pentru a-i face să renască într-un corp și într-un suflet regenerate. Este semnificativ că ei îndeplineau în ispitirea Sfântului Anton chiar acest rol inițiatic: torturile și „ispitirile" lor îi dau în cele din urmă lui Anton ocazia să acceadă la sfințenie.

Aceste considerații nu ne-au îndepărtat de subiectul nostru. Am vrut să subliniem că torturile inițiatice ale mandanilor nu erau inspirate de o cruzime înnăscută a amerindienilor, ele aveau o semnificație rituală, adică dezmembrarea de căre demonii-inițiatori. Această valorizare religioasă a suferinței fizice este confirmată și de alte fapte: anumite boli grave, mai ales bolile psihomentale, sunt considerate de primitivi ca o „posesie demoniacă", în sensul că bolnavul a fost ales de ființele divine pentru a deveni șaman, mistic, și că, în consecință, el este pe cale să fie inițiat, adică torturat, dezmembrat și ucis de „demoni". Am dat în altă parte numeroase exemple de asemenea boli inițiatice la viitorii șamani[17]. Concluzia care se impune este deci următoarea: suferințele, atât cele fizice, cât și cele psihice, sunt omologate cu torturile indispensabile oricărei inițieri: boala era valorizată la primitivi ca o consecință a unei alegeri supranaturale, era deci considerată ca o probă inițiatică: trebuia „să mori" într-un anumit fel pentru a putea renaște, pentru a te vindeca: murea cel care fusese înainte de

inițiere, murea cel care trăise într-o condiție profană; cel care se vindeca era un altul, un nou-născut, în cazul nostru, un șaman, un mistic.

La niveluri diferite și în contexte variate, întâlnim aceeași schemă inițiatică, conținând probe, torturi, morți rituale și reînvieri simbolice. Am constatat acest scenariu al regenerării spirituale atât în inițierile numite ale pubertății (obligatorii pentru toți membrii clanului), cât și în societățile secrete de bărbați care reprezintă un cerc și mai închis în interiorul clanului. Dar mai constatăm, pe deasupra, că vocațiile mistice individuale, ca și bolile inițiatice ale viitorilor șamani cuprind același scenariu: suferință, tortură, moarte și reînviere. Ceea ce ne obligă să conchidem că misterul regenerării spirituale comportă un proces arhetipic care se desfășoară la niveluri diferite și în multiple contexte; și se desfășoară de fiecare dată când trebuie să se depășească un mod de a fi pentru a accede la un altul, superior; sau, mai precis, de fiecare dată când e vorba de o transmutație spirituală.

Această perfectă solidaritate și continuitate între misterul inițierilor de pubertate, ritualurile societăților secrete și experiențele intime care decid la primitivi vocația mistică ni se par de o înaltă semnificație; vom reveni asupra lor.

„MISTERELE FEMEII"

S-a studiat puțin ceea ce s-ar putea numi Misterele Femeii și aceasta este cauza pentru care suntem puțin informați asupra conținutului inițierilor feminine. Există totuși asemănări frapante între cele două categorii de mistere, masculine și feminine. Riturilor de trecere de la o categorie de vârstă la alta le corespunde segregarea tinerelor fete după prima menstruație; societăților de bărbați, *Männerbünde*, le corespund societățile de femei, *Weiberbünde*; în sfârșit, ritualurile inițiatice constitutive ale confreriilor masculine se întâlnesc în misterele exclusiv feminine.

Evident, aceste corespondențe sunt de ordin general; nu ne așteptăm să regăsim în riturile inițiatice și misterele rezervate femeilor același simbolism sau, mai exact, expresii simbolice identice cu cele pe care le-am descifrat în inițierile și confreriile masculine. Există totuși un element comun: la baza acestor rituri și mistere stă tot o experiență religioasă profundă. *Accesul la sacralitate*, așa cum se revelează ea asumând condiția femeii, constituie punctul de mira atât al riturilor inițiatice de pubertate, cât și al societăților secrete feminine.

Inițierea debutează o dată cu prima menstruație. Acest simptom fiziologic impune o ruptură, smulgerea tinerei fete din mediul ei familiar: ea este imediat izolată, separată de comunitate. Nu ne vom ocupa aici de miturile invocate de autohtoni pentru a explica apariția primului sânge menstrual și caracterul lui malefic. Nu ne interesează nici teoriile elaborate de etnologii și sociologii moderni care justifică acest comportament ciudat. E de-ajuns să amintim că segregația se aplică imediat, că ea are loc într-o cabană specială, în junglă sau într-un colț ascuns al locuinței și că tânăra catamenială trebuie să stea într-o poziție anume, destul de incomodă, să se ferească s-o vadă soarele sau vreo persoană. Ea poartă o îmbrăcăminte specială sau un semn, o culoare care-i este într-un anumit fel rezervată, se hrănește cu alimente crude[18].

Ne frapează mai întâi câteva detalii: segregarea și recluziunea în întuneric, într-o colibă neluminată sau în junglă. Aceasta ne amintește de simbolismul morții inițiatice a băieților izolați în pădure, închiși în colibe. Cu o singură diferență: la fete segregarea are loc imediat după prima menstruație, este deci individuală — în timp ce la băieți inițierea se face în grup. Diferența se explică prin aspectul fiziologic, manifest la fete la sfârșitul copilăriei. Caracterul individual al segregării care se aplică pe măsura apariției fenomenului catamenial explică numărul destul de redus al riturilor inițiatice feminine. Și totuși ele există, în Australia, la tribul aranda, precum și în numeroase regiuni din Africa[19]. Dar nu trebuie să uităm un lucru: durata segregației diferă de la o cultură

la alta: de la trei zile (ca în India) la douăzeci de luni (ca în Noua Irlandă) sau chiar la câțiva ani (Cambodgia). Asta înseamnă că tinerele fete alcătuiesc în cele din urmă un grup și atunci inițierea lor se efectuează în colectiv de către bătrânele monitoare. Așa cum am spus mai sus, știm foarte puține lucruri despre inițierea fetelor. Se știe totuși că ele primesc o educație destul de completă[20] (cum se întâmplă la tribul basuto) privind atât anumite tradiții ale tribului, cât și secretele sexualității. Perioada de inițiere ia sfârșit printr-un dans colectiv (obiceiul se întâlnește la *Pflanzervölker*[21]); în multe regiuni tinerele inițiate sunt arătate și sărbătorite[22], sau chiar vizitează casele în cortegiu pentru a primi daruri[23]. Mai există și alte semne exterioare care marchează sfârșitul inițierii, ca, de exemplu, tatuajele și înnegrirea dinților[24].

Nu-și are locul aici un studiu mai detaliat al riturilor și obiceiurilor tinerelor fete inițiate. Să amintim totuși importanța rituală a anumitor meșteșuguri feminine în care sunt instruite neofitele în perioada de recluziune și, în primul rând, torsul și țesutul, al căror simbolism joacă un rol esențial în numeroase cosmologii[25]. Luna este cea care toarce Timpul, ea „țese" existențele umane, iar zeițele destinului sunt Torcătoare. Creație sau recreație a Lumii, torsul Timpului și al destinului, pe de o parte; muncă nocturnă, muncă feminină care trebuie executată departe de lumina solară și în secret, aproape pe ascuns, pe de altă parte; se ghicește solidaritatea ocultă dintre cele două ordini de realități mistice. În anumite locuri (în Japonia[26], de exemplu) se mai poate decela încă amintirea mitologică a unei tensiuni permanente, chiar a unui conflict, între societățile secrete de tinere fete și societățile de bărbați, *Männerbünde*. Bărbații și zeii lor atacă în timpul nopții torcătoarele, le distrug munca, le rup suveicile și instrumentele de țesut. În alte regiuni, în timpul recluziunii inițiatice, bătrânele le învață pe tinerele fete, o dată cu arta torsului, dansurile și cântecele rituale feminine, în majoritate erotice și chiar obscene. Chiar după ce recluziunea a luat sfârșit, tinerele continuă să se întâlnească în casa unei bătrâne ca să toarcă împreună.

Trebuie să insistăm asupra caracterului ritual al acestei munci feminine: torsul e foarte periculos și el nu poate fi executat decât în case speciale, numai în anumite perioade și până la anumite ore; în unele regiuni ale lumii s-a renunțat la tors, și chiar a fost complet uitat, din pricina acestui pericol magic pe care-l prezenta[27]. Credințe similare persistă încă în zilele noastre în Europa (cf. Percht, Holda, Frau Holle etc.). Pe scurt, există o solidaritate secretă între inițierile feminine, tors și sexualitate[28].

Tinerele fete se bucură de o anumită libertate prenupțială și întâlnirile cu băieții au loc chiar în casele în care ele se adună ca să toarcă. Obiceiul mai era încă atestat la sfârșitul secolului al XIX-lea în Rusia[29]. Surprinzător, chiar în societățile în care virginitatea e ținută la mare preț, întâlnirile dintre fete și băieți sunt nu numai tolerate, ci încurajate de-a dreptul de părinți. Pentru observatorii occidentali — și în Europa, mai ales pentru clerici — asemenea obiceiuri denotă o disoluție a moravurilor. Or, nu despre morală este vorba. Este vorba despre ceva mult mai grav, esențial vieții. Și anume, despre un mare secret: revelația sacralității feminine; se ating izvoarele vieții și fecundității. Toate aceste libertăți prenupțiale ale tinerelor fete nu sunt de ordin erotic, ci de natură rituală; ele constituie fragmente dintr-un mister uitat, nu bucurii profane. Nu se poate explica altfel faptul că în societățile în care pudoarea și castitatea sunt foarte riguroase fetele și femeile se comportă în anumite intervale sacre, și mai ales cu ocazia nunților, într-un fel care i-a șocat teribil pe observatori. Astfel, ca să nu dăm decât un exemplu, în Ucraina, femeile își ridică fustele până la brâu ca să sară peste foc zicând că „ard părul miresei"[30]. Această totală răsturnare de comportament — de la modestie la exhibiție — urmărește un scop ritual, interesând, prin urmare, întreaga comunitate. Caracterul orgiastic al acestui mister feminin se explică prin necesitatea abolirii periodice a normelor care conduc existența profană, cu alte cuvinte, prin necesitatea de a suspenda legea care apasă ca o greutate moartă asupra obiceiurilor și de a reintegra starea de spontaneitate absolută.

În anumite regiuni, inițierea feminină comportă mai multe trepte. La populația yao, inițierea începe cu prima menstruație, se repetă și se aprofundează în timpul primei sarcini și se termină numai după nașterea primului copil[31]. Misterul nașterii, adică descoperirea femeii că *este creatoare în planul vieții*, constituie o experiență religioasă intraductibilă în termenii experienței masculine. Se înțelege atunci de ce nașterea a dat loc la ritualuri secrete feminine, organizate câteodată în veritabile mistere. Urme ale unor asemenea mistere se conservă chiar în Europa. În nordul ținutului Schleswig, la vestea nașterii unui copil, femeile din sat se comportă ca niște nebune: se îndreaptă spre casa celei care a născut, dansând și țipând; dacă întâlnesc bărbați, le smulg pălăriile și le umplu cu balegă; dacă întâlnesc o căruță, o fac bucăți și dau drumul calului (se ghicește aici reacția feminină împotriva muncii bărbaților). Când toate femeile s-au adunat la casa celei care a născut, începe o cursă frenetică prin sat: femeile aleargă în grup ca menadele, urlă, strigă urale, pătrund prin case, beau și mănâncă tot ce găsesc, dacă întâlnesc bărbați, îi obligă să danseze[32]. E foarte probabil că în timpurile vechi anumite ritualuri se desfășurau în casa celei care a născut. După o informație din secolul al XIII-lea, în Danemarca exista următorul obicei: femeile se adunau la cea care a născut și confecționau, urlând și cântând, un manechin din paie pe care-l botezau Boul. Două femei îl luau între ele și, cu gesturi lascive, dansau cu el. La sfârșit strigau: „Să se cânte pentru Bou!“ O femeie începea atunci să cânte cu o voce joasă și răgușită, pronunțând cuvinte teribile[33]. Dar informația transmisă printr-un călugăr nu ne spune mai mult. Or, e foarte probabil că ritualul era mai complex și dialogul cu Boul avea un sens de „mister“.

SOCIETĂȚILE SECRETE FEMININE

Reuniunile secrete ale femeilor sunt totdeauna în legătură cu misterul nașterii și al fertilității. În insulele Trobriand femeile, când

își îngrijesc grădinile, au dreptul să atace și să răstoarne bărbații care se apropie prea tare de munca lor. Mai multe tipuri de confrerii secrete de femei s-au conservat până în zilele noastre: riturile comportă întotdeauna un simbolism al fertilității. Iată, de exemplu, câteva detalii privind societatea secretă a femeilor la mordvini. Bărbații, fetele, copiii sunt cu rigurozitate excluși. Însemnul confreriei este un cal-baston, iar femeile care-l însoțesc sunt numite „cai“. Li se atârnă de gât o traistă plină cu mei și legată cu funde; traista reprezintă burta calului; se mai adaugă niște mingi care semnifică testiculele. În fiecare an are loc în casa unei bătrâne banchetul ritual al confreriei. Intrând, tinerele femei sunt lovite de trei ori cu biciul de către cele bătrâne, care le strigă: „Fă un ou!“ — și tinerele măritate scot din sân un ou fiert. Banchetul, la care fiecare membru al confreriei contribuie cu alimente, băutură și bani, devine repede orgiastic. La căderea serii, jumătate din confrerie face o vizită celeilalte jumătăți (fiecare sat e împărțit în două). Cortegiul e carnavalesc: bătrâne bete călărind cai din lemn și cântând cântece erotice. Când cele două jumătăți ale confreriei se unesc, vacarmul este indescriptibil. Bărbații nu îndrăznesc să iasă pe stradă. Dacă o fac, sunt atacați de femei, dezbrăcați și brutalizați, iar ca să scape trebuie să plătească o amendă[34].

Pentru a obține câteva detalii asupra inițierilor în societățile secrete ale femeilor, să privim mai îndeaproape confreriile africane. Specialiștii au grijă să ne avertizeze că aceste rituri secrete sunt foarte puțin cunoscute, dar se poate ghici totuși caracterul lor general. Iată ce știm despre societatea Lisimbu la populația kuta din nord (Okindja). O mare parte a ceremoniei se petrece lângă râu sau chiar în râu și este important să subliniem de pe acum simbolismul acvatic prezent în aproape toate societățile secrete ale acestei regiuni a Africii. Se construiește chiar în râu o colibă din crengi și frunze. „Ea nu are decât o singură intrare și vârful acoperișului nu e la mai mult de un metru deasupra apei.“[35] Candidatele, între 12 și 32 de ani, sunt aduse pe mal. Fiecare se află sub supravegherea unei inițiate, pe care o numesc

„mamă". Împreună înaintează prin apă, așezate pe vine, numai capul și umerii li se văd. Fata e vopsită cu *pembe*, iar în gură țin o frunză. Procesiunea coboară spre râu. Ajunse în apropierea colibei, se ridică brusc și se reped prin deschizătură. Intrate în colibă, se dezbracă și țâșnesc din nou afară. Așezate pe vine, stau în semicerc în fața deschizăturii și execută „dansul pescuitului" *(ibid.)*. Una dintre „mame" iese apoi din râu, își smulge slipul și dansează goală un dans dintre cele mai lubrice. Când termină, o alta îi ia locul[36]. După acest dans, candidatele intră în colibă, unde are loc prima lor inițiere. „Mamele" le smulg veșmintele, „le bagă cu capul în apă până la sufocare", le freacă pe corp cu frunze aspre. Inițierea se continuă în sat: „mama" își bate „fiica", îi ține capul aproape de foc, în care s-a aruncat un pumn de ardei iute, apoi o ia de braț, dansează cu ea, o trece printre picioare. Ceremonia comportă un anumit număr de dansuri, dintre care unul simbolizează actul sexual. Două luni mai târziu are loc o nouă inițiere, tot la malul râului. În colibă neofitele suportă aceleași probe, iar pe mal li se taie părul circular, marca distinctivă a confreriei. Înainte de a intra în sat, conducătoarea confreriei sparge un ou pe acoperișul colibei. „Ca să li se asigure vânătorilor mult vânat." Reîntoarse în sat, fiecare „mamă" își freacă „fiica" cu *koula*, împarte o banană în două, dă o bucată „fiicei", mâncând împreună fructul. Apoi, „fiica" se curbează și trece printre picioarele „mamei". După câteva dansuri, dintre care unul simbolizează actul sexual, candidatele sunt considerate inițiate. „Se crede că ceremoniile Lisimbu au o influență favorabilă asupra vieții satului: plantațiile vor avea recoltă bogată, expedițiile de vânătoare și pescuit vor fi fructuoase, epidemiile și certurile îi vor ocoli pe locuitori..." (Andersson, *op. cit.*, p. 218).

Nu vom insista asupra simbolismului misterului Lisimbu. Să reținem numai următoarele fapte: ceremoniile inițiatice au loc în râu; or, apa simbolizează haosul, iar coliba reprezintă creația cosmică. A pătrunde în apă înseamnă a reintegra stadiul precosmic, neființa. Renaști apoi trecând printre picioarele „mamei", adică te

naști pentru o nouă existență spirituală. Motivele cosmogoniei, ale sexualității, ale unei noi nașteri, ale fecundității și norocului sunt solidare. În alte societăți secrete feminine din aceeași regiune africană, anumite trăsături inițiatice ale ritualurilor sunt încă și mai marcante. Astfel, în Gabon există asociațiile numite Nyembe sau Ndyembe, care-și celebrează de asemenea ceremoniile secrete lângă un curs de apă. Printre probele inițiatice, să le notăm pe acestea: un foc trebuie să ardă continuu și, pentru a-l întreține, novicele trebuie să se ducă singure în pădure, adesea în timpul nopții sau pe furtună, să caute lemne. O altă probă constă în a privi fix soarele arzând, cântându-i un cântec. În sfârșit, novicele trebuie să-și strecoare mâna prin crăpături, să prindă șerpi pe care să-i aducă în sat înfășurați pe mână. În timpul inițierii, femeile care sunt deja membre ale confreriei dansează goale și cântă cântece obscene. Dar mai există și un ritual al morții și reînvierii inițiatice care are loc ca un act final al misterului; dansul leopardului. Acest dans este executat de către conducătoare, două câte două: una reprezintă leopardul, cealaltă mama. În jurul acesteia din urmă se adună vreo douăsprezece fete care sunt atacate și „ucise" de leopard. Dar mama atacă la rândul ei leopardul și-l ucide. Se presupune că moartea fiarei permite fetelor să iasă din burta ei (Andersson, *op. cit.*, pp. 219–221).

Câteva trăsături particulare se degajă din tot ceea ce am spus mai sus. Ești șocat de caracterul inițiatic al acestor *Weiberbünde* și al confreriilor secrete feminine. Pentru a participa la ele, trebuie să treci cu succes o probă — și nu una de ordin fiziologic (prima menstruație, prima naștere) ci una de ordin inițiatic — și ea implică ființa totală a fetei sau a tinerei măritate. Inițierea se efectuează într-un context cosmic. Am văzut mai sus importanța rituală a pădurii, a apei, a tenebrelor nopții. Femeia primește revelația unei realități care o transcende, cu toate că face parte din ea. Nu fenomenul natural al nașterii constituie misterul, ci revelația sacralității feminine, adică solidaritatea mistică între viață, femeie, natură și divinitate. Această revelație este de ordin

transpersonal; de aceea se exprimă în simboluri și se actualizează în rituri. Fata (sau femeia inițiată) devine conștientă de o sacralitate care țâșnește din adâncul ființei sale și această conștiință — oricât de obscură ar fi ea — este o experiență a simbolurilor. „Realizând", „trăind" această sacralitate, femeia descoperă semnificația spirituală a propriei existențe, ea simte că viața este *reală* și *sanctificată* și nu o serie infinită de automatisme psihofiziologice oarbe, inutile și, în ultimă instanță, absurde. Și pentru femei inițierea echivalează cu o ruptură de nivel, cu o trecere de la un mod de a fi la altul: tânăra este brutal despărțită de o lume profană, suferă o transformare de ordin spiritual și care ca orice transformare implică experiența morții. Am văzut cât de mult seamănă probele tinerelor cu probele care simbolizează moartea inițiatică. Dar e vorba de moartea a ceva care trebuie depășit și nu de moarte în sensul modern și desacralizat al termenului. Omul moare pentru a se transforma și pentru a accede la un nivel mai ridicat de existență. În cazul tinerelor fete, moare starea de indistinct și de amorf a copilăriei pentru a renaște personalitatea și fecunditatea.

Ca și la bărbați, avem de-a face cu forme multiple de asociații feminine, în care secretul și misterul cresc progresiv. Se începe cu inițierea generală, prin care trece orice fată sau tânără măritată, și se termină cu instituirea societăților secrete de femei *(Weiberbünde)*. Urmează apoi asociațiile feminine de mistere, ca cele din Africa, sau din antichitate, grupurile închise ale Menadelor. Se știe că aceste confrerii feminine de mistere au dispărut încetul cu încetul. Să ne amintim numai de vrăjitoarele evului mediu european, de reuniunile lor rituale, de orgiile lor. Cu toate că procesele vrăjitoriei au fost inspirate de cele mai multe ori de prejudecățile teologice, cu toate că de multe ori trebuie făcută distincția între veritabilele tradiții magico-religioase rurale, avându-și rădăcinile în preistorie, și psihozele colective de un caracter foarte complex, se poate totuși ca „orgiile" vrăjitoarelor să fi existat: nu în sensul pe care-l dădeau autoritățile eclesiastice, ci în sensul cel mai

important, mai autentic, de reuniuni secrete comportând rituri orgiastice, adică ceremonii legate de misterul fecundității.

Vrăjitoarele, ca șamanii și ca misticii altor societăți primitive, nu făceau altceva decât să concentreze, să exacerbeze, să aprofundeze experiența religioasă revelată în timpul inițierii. Asemeni șamanilor, vrăjitoarele erau marcate de o vocație mistică, la îndemnul căreia trăiau mai profund decât celelalte femei revelația misterelor.

A FI ÎNGHIȚIT DE UN MONSTRU

Avem deci de-a face, atât la femei, cât și la bărbați, cu o solidaritate între prima revelație a sacrului — cea care se efectuează prin inițierea pubertății — și revelațiile ulterioare care se închid în cercuri mai restrânse *(Männer-* sau *Weiberbünde)* și chiar cu revelații de ordin personal, care constituie la indivizii aleși sindromul vocației lor mistice. Am văzut (pp. 218 sq.) că același scenariu inițiatic — comportând torturi, moartea și reînvierea — se repetă de fiecare dată când e vorba de un mister, adică de un proces de regenerare spirituală. Pentru a ne da mai bine seama de permanența unor asemenea scenarii inițiatice și în același timp de capacitatea de actualizare în situații multiple și diverse, să analizăm mai pe îndelete una din aceste teme-arhetip. Altfel spus, în loc să prezentăm sisteme rituale clasate după obiectul lor — rituri de inițiere tribală, rituri de intrare în *Männer-* sau *Weiberbünde* etc. —, ne vom concentra atenția asupra unei teme simbolice izolate și ne vom strădui să vedem cum se integrează în toate aceste sisteme rituale și în ce măsură e capabilă să le îmbogățească semnificația.

De mai multe ori în expunerea noastră am întâlnit proba de inițiere care constă în a fi înghițit de un monstru. Există nenumărate variante ale acestui rit, care pot fi puse în legătură cu aventura lui Iona — și se știe că simbolismul implicit din istoria

lui Iona a interesat foarte tare pe psihologii profunzimilor, mai ales pe profesorul Jung și pe doctorul Neumann. Acest motiv inițiatic a dat naștere nu numai unui mare număr de rituri, ci și unor mituri și legende a căror interpretare nu este întotdeauna ușoară. E vorba de un mister al morții și reînvierii simbolice, pe care îl vom examina mai îndeaproape. În anumite regiuni, riturile inițiatice de pubertate comportă intrarea într-un manechin care seamănă cu un monstru acvatic (crocodil, balenă, pește uriaș). Dar această ceremonie căzuse deja în desuetudine când a fost studiată de etnologi. Astfel, la papuașii din Noua Guinee[37] se construiește din rafie un manechin monstruos numit *kaiemunu* care se păstrează în casa bărbaților; cu ocazia inițierii, copilul este introdus în burta acestui monstru. Dar sensul inițiatic s-a pierdut: novicele intră în *kaiemunu,* în timp ce tatăl încheie confecționarea manechinului. Semnificația ritului fiind pierdută, pe novice nu-l cuprinde nici un fel de teroare inițiatică. Dar ei continuă să introducă în *kaiemunu* pe copii amintindu-și că așa făceau strămoșii lor.

În alte regiuni, se știe numai că neofiții sunt înghițiți de un monstru[38], dar nu se mai practică pătrunderea rituală în burta acestuia. Astfel, la indigenii din Sierra Leone și Liberia, viitorii membri ai societăților secrete Poro[39] sunt înghițiți de un monstru Namu: acesta rămâne însărcinat timp de patru ani, născând apoi inițiați, asemeni unei femei. La populația kuta, societatea secretă *Mungala* practică următorul rit: se confecționează din fibre pictate în alb un fel de manechin lung de patru metri și înalt de doi metri care are „vag aspectul unui animal". Un bărbat intră în manechin și în timpul ceremoniilor se plimbă prin pădure pentru a-i teroriza pe candidați. Și aici sensul primordial s-a pierdut. Dar am văzut că amintirea mitologică a unui monstru care înghite și varsă candidați s-a conservat la populațiile mandja și banda (societatea secretă *Ngakola*)[40].

Miturile sunt mai elocvente decât riturile: ne dezvăluie sensul originar al trecerii prin interiorul unui monstru. Să începem printr-un celebru mit polinezian, cel al lui Maui. Marele erou maori

se reîntoarce la sfârșitul unei vieți bogate în aventuri în patria lui, la străbunica Hine-nu-tepo, Marea Doamnă (a Nopții). O găsește adormită și aruncându-și repede hainele se pregătește să intre în corpul uriașei. Eroul era însoțit de păsări: el are grijă să le roage să nu râdă înainte de a-l vedea ieșind victorios din această aventură. Într-adevăr, păsările păstrează tăcerea cât Maui traversează corpul străbunicii lui, dar când e pe jumătate ieșit, adică mai are încă jumătate de trup în gura uriașei, păsările izbucnesc în râs și Marea Doamnă (a Nopții), trezindu-se brusc, strânge dinții și-l taie în două pe erou, care moare. Din această cauză, spun maorii, omul este muritor; dacă Maui ar fi reușit să iasă nevătămat din corpul străbunicii lui, oamenii ar fi devenit nemuritori[41].

Contatăm în acest mit și o altă semnificație a intrării în corpul unui monstru: nu mai este vorba despre moartea urmată de reînviere — temă comună tuturor inițierilor —, ci de căutarea imortalității prin coborârea eroică în burta străbunicii uriașe. Cu alte cuvinte, e vorba de această dată de a înfrunta moartea fără să mori, de a coborî în Regatul Nopții și al Morții și de a te întoarce de acolo viu — așa cum fac șamanii în zilele noastre chiar în timpul transei. Dar, pe când șamanul pătrunde numai în spirit în Regatul Morților, Maui se dedă unei coborâri în sensul concret al cuvântului. Este diferența bine cunoscută între extazul șamanic și aventurile în carne și oase ale eroilor. Întâlnim aceeași diferență în regiunile septentrionale și artice, unde experiența religioasă este dominată de șamanism. După anumite variante ale *Kelevalei*, de exemplu, înțeleptul Väinämöinen întreprinde o călătorie în țara morților, Tuonela. Fata lui Tuoni, domnul tărâmurilor de dincolo, îl înghite — dar o dată ajuns în stomacul uriașei, Väinämöinen își construiește o barcă și, după cum spune textul, vâslește viguros „de la un capăt la altul al intestinului". Uriașa este obligată în cele din urmă să-l verse în mare[42].

Or, în timpul transei, șamanii laponi pătrund în intestinul unui pește mare sau al unei balene. O legendă ne spune că fiul unui șaman și-a trezit tatăl care dormea de trei ani cu aceste cuvinte:

„Tată, trezește-te, întoarce-te din intestinul peștelui, întoarce-te dintr-a treia lui buclă!"[43] E vorba, în acest caz, de o călătorie extatică, în spirit, în burta unui monstru marin. De ce șamanul rămâne trei ani într-a treia buclă a intestinului, vom încerca să înțelegem imediat. Pentru moment, să mai amintim câteva aventuri de același tip. Tot după tradiția finlandeză, fierarul Ilmarinen făcea curte unei fete; aceasta îi impune, drept condiție a căsătoriei, „să se plimbe printre dinții bătrânei vrăjitoare Hiisi". Ilmarinen se duce în căutarea ei, se apropie de ea și vrăjitoarea îl înghite. Ea îi cere apoi să iasă pe gură, dar acesta refuză. „Am să-mi fac propria mea ușă!", răspunde el, și cu instrumente de fierărie magică, făurite de el însuși, sparge stomacul bătrânei și iese. După alte variante, condiția impusă de fată lui Ilmarinen era să captureze un pește mare. Dar peștele îl înghite. Coborât în stomacul acestuia, Ilmarinen începe să se agite și peștele îl roagă să iasă prin partea din spate. „Nu am să ies așa, răspunde fierarul, din cauza poreclei pe care mi-o vor da oamenii." Peștele îl roagă să iasă pe gură, dar Ilmarinen răspunde: „Nu o voi face, pentru că oamenii mă vor numi cel vărsat." Și continuă să se agite până când pestele se rupse în bucăți (Haavio, *op. cit.*, pp. 114 sq.).

Istoria comportă multiple variante. Lucian din Samosata povestește în *Istorii adevărate* că un monstru marin înghițise un vas cu echipaj cu tot. Oamenii au aprins un foc care a ucis monstrul și au ieșit pe gură, descleștându-i dinții cu parii. O istorie asemănătoare circulă și în Polinezia. Barca eroului Nganaoa fusese înghițită de un fel de balenă, dar eroul apucă vela și i-o înfige în gură ca să i-o țină deschisă. Coboară apoi în stomacul monstrului, unde găsește două rude care mai trăiau. Nganaoa aprinde focul, ucide balena și iese prin gură. Acest motiv folcloric este foarte răspândit în Oceania[44].

Să remarcăm rolul ambivalent al monstrului marin. Nu e nici o îndoială că peștele care îl înghite pe Iona și alți eroi mitici simbolizează moartea; burta reprezintă Infernul. În viziunile medievale, Infernurile sunt frecvent imaginate sub forma unui

enorm monstru marin, avându-și poate prototipul în Leviathanul biblic. A fi înghițit înseamnă deci a muri, a pătrunde în Infern — ceea ce toate riturile primitive de inițiere despre care am vorbit lasă foarte clar să se înțeleagă. Dar, pe de altă parte, intrarea în burta monstrului înseamnă și reintegrarea într-o stare preformală embrionară. Așa cum am mai spus, tenebrele care domnesc în interiorul monstrului corespund Nopții cosmice, Haosului de dinainte de Creație.

Cu alte cuvinte, avem de-a face cu un dublu simbolism: cel al morții, adică al sfârșitului unei existențe temporale și, în consecință, al sfârșitului Timpului, și simbolismul reîntoarcerii la modalitatea germinală care precede orice formă și de asemenea orice existență temporală. Pe plan cosmologic, acest dublu simbolism se referă la *Urzeit* și la *Endzeit*.

SIMBOLISMUL MORȚII INIȚIATICE

Se înțelege acum de ce înghițirea de către un monstru a jucat un rol foarte important atât în ritualurile inițiatice[45], cât și în miturile eroice și mitologiile Morții. E vorba de un mister care comportă cea mai teribilă probă inițiatică, cea a morții, dar care e în același timp singura cale posibilă pentru a aboli durata temporală — cu alte cuvinte, existența istorică — și de a reintegra situația primordială. Evident, starea germinală a „începutului" echivalează și ea cu o moarte: într-adevăr, omul își ucide existența profană, istorică, uzată deja, pentru reintegrarea unei existențe imaculate, neatinse de timp.

Reiese de aici că în toate contextele inițiatice moartea nu are sensul pe care suntem ispitiți să i-l dăm în general, ci vrea să spună mai ales următorul lucru: se lichidează trecutul, se pune capăt unei existențe profane, pentru a reîncepe o alta, regenerată. Moartea inițiatică este deci un început, ea nu este niciodată un sfârșit. Nici într-un ritual sau mit nu întâlnim moartea inițiatică numai ca

sfârşit, ci ca o condiţie *sine qua non* a unei treceri spre un alt mod de a fi, probă indispensabilă a regenerării, adică a începutului unei vieţi noi. Să insistăm asupra faptului că simbolismul întoarcerii în burta monstrului are întotdeauna o valenţă cosmologică. O dată cu neofitul lumea întreagă se reîntoarce, simbolic, în Noaptea cosmică; pentru a putea fi din nou creată, adică pentru a putea fi regenerată. Şi aşa cum am spus în altă parte[46], un mare număr de terapeutici arhaice constau în recitarea rituală a mitului cosmogonic: cu alte cuvinte, pentru a vindeca un bolnav, el trebuie să se mai nască o dată — şi modelul arhetipal al naşterii este cosmogonia. Trebuie abolită opera Timpului şi reintegrat momentul auroral de dinaintea Creaţiei: pe plan uman, e totuna cu a spune că trebuie reintegrată „pagina albă" a existenţei, începutul absolut, când nimic nu era încă pătat, pentru că nimic nu era încă deteriorat.

A pătrunde în burta monstrului echivala cu o regresiune în indistinctul primordial, în Noaptea cosmică — a ieşi din monstru echivala cu o cosmogonie: este trecerea de la Haos la Creaţie. Moartea iniţiatică reiterează acest retur exemplar la Haos, pentru a face posibilă repetiţia comogonică, adică a pregăti noua naştere. Regresia în Haos se verifică uneori punct cu punct: este cazul, de exemplu, al bolilor iniţiatice ale viitorilor şamani, considerate de nenumărate ori adevărate crize de nebunie. Se asistă într-adevăr la o criză totală, care duce uneori la dezintegrarea personalităţii[47].

Dintr-un anumit punct de vedere, se poate omologa „nebunia" iniţiatică a şamanilor cu disoluţia vechii personalităţi care urmează coborârii în Infern sau pătrunderii în burta monstrului. Fiecare aventură iniţiatică de acest tip se termină întotdeauna prin a crea ceva, prin a fonda ceva, o lume sau un mod de a fi. Ne amintim că Maui căuta, pătrunzând în burta străbunicii lui, nemurirea: ceea ce e totuna cu a spune că el credea că va putea fonda prin fapta sa iniţiatică o nouă condiţie umană, asemănătoare cu cea a zeilor. Ne mai amintim de asemenea legenda şamanului lapon care, în spirit, rămăsese trei ani în intestinul unui peşte uriaş. De ce a întreprins

el această călătorie? Un vechi mit finic în legătură cu Väinämöinen ne va da poate răspunsul. Väinämöinen a creat cu ajutorul magiei — cântând adică — o barcă, dar pe care nu o poate termina pentru că-i lipsesc trei cuvinte. Ca să le afle va purcede în căutarea unui vrăjitor vestit, Antero, un uriaş care stătea de ani îndelungaţi nemişcat, ca un şaman în transă, în aşa fel încât un copac îi crescuse din umăr, iar păsările îşi făcuseră cuib în barba lui. Väinämöinen cade în gura uriaşului şi e curând înghiţit. Dar, o dată ajuns în stomacul lui Antero, el îşi făureşte o îmbrăcăminte din fier şi-l ameninţă pe vrăjitor că va rămâne acolo până va afla de la el cele trei cuvinte magice, ca să-şi termine barca[48].

Avem de-a face în acest caz cu o aventură iniţiatică întreprinsă pentru a obţine o informaţie secretă.

Se coboară în burta unui uriaş sau a unui monstru pentru a deprinde ştiinţa, înţelepciunea. Din acest motiv, şamanul lapon rămâne trei ani în stomacul peştelui: pentru a cunoaşte secretele naturii, pentru a descifra enigma vieţii şi a afla viitorul. Dar, dacă pătrunderea în burta monstrului echivalează cu coborârea în Infern printre tenebre şi morţi, adică dacă ea simbolizează atât regresia în Noaptea cosmică, cât şi în tenebrele „nebuniei" în care orice urmă de personalitate se dizolvă, dacă ţinem seamă de toate aceste omologări şi de corespondenţa între Moarte–Noaptea cosmică–Haos–nebunie–regresie la o condiţie embrionară — atunci se înţelege de ce Moartea simbolizează şi Înţelepciunea, de ce morţii sunt omniscienţi şi cunosc viitorul, de ce vizionarii şi poeţii îşi caută inspiraţia pe lângă morminte; şi, pe un alt plan de referinţă, se înţelege de ce viitorul şaman, înainte de a deveni un înţelept, trebuie să cunoască „nebunia" şi să coboare printre tenebre, de ce creativitatea e în legătură cu o anumită nebunie sau orgie, solidare cu simbolismul morţii şi al tenebrelor. C. G. Jung explică toate acestea prin reîmprospătarea contactului cu inconştientul colectiv. Dar, pentru a rămâne în domeniul nostru, se înţelege mai ales de ce, la primitivi, iniţierea este întotdeauna în legătură cu revelaţia ştiinţei sacre, a înţelepciunii. Tocmai în

perioada segregației — adică în timpul în care sunt considerați a fi dispăruți în burta monstrului sau în Infern — neofiții sunt instruiți în tradițiile secrete ale tribului. Veritabila știință, cea transmisă de mituri și simboluri, nu este accesibilă decât în cursul sau în urma unui proces de regenerare spirituală realizată de moartea și reînvierea inițiatică.

Suntem acum în stare să înțelegem de ce aceeași schemă inițiatică — comportând suferința, moartea, reînvierea — se regăsește în toate misterele, atât în riturile pubertății, cât și în cele prin care se accede la o societate secretă, și de ce același scenariu se lasă descifrat în tulburătoarele experiențe intime care preced vocația mistică. Înainte de toate, înțelegem următorul lucru: omul societăților arhaice s-a străduit să învingă moartea acordându-i atâta importanță încât în cele din urmă moartea a încetat să mai însemne *o oprire*, devenind *un rit de trecere*; cu alte cuvinte, pentru primitivi omul moare întotdeauna pentru ceva neesențial: moare mai ales pentru viața profană. Pe scurt, moartea ajunge să fie considerată ca o supremă inițiere, ca începutul unei noi existențe spirituale. Mai mult încă: generare, moarte, regenerare au fost înțelese ca cele trei momente ale aceluiași mister și orice efort spiritual al omului arhaic s-a străduit să arate că între aceste momente nu există rupturi. Nu te poți *opri* în unul dintre aceste trei momente, nu te poți *instala* undeva în moarte, de exemplu, sau în generare. Mișcarea, regenerarea continuă mereu: se reface fără încetare cosmogonia, pentru a fi sigur că un lucru e bine făcut: un copil, de exemplu, sau o casă, sau o vocație spirituală. Iată de ce am întâlnit pretutindeni valența cosmogonică a riturilor de inițiere.

Înțelepciunea, ea însăși, și, prin extensie, orice cunoaștere sacră și creatoare, sunt concepute ca fructul unei inițieri, ca rezultat în același timp al unei cosmogonii și al unei obstetrici. Socrate nu se compară inutil cu o moașă: el ajuta omul să se nască la conștiința de sine. Dar și mai clar vorbește Sfântul Pavel în *Epistola către Tit* de „fii spirituali", de fii pe care el i-a procreat prin credință. Același simbolism se regăsește în tradiția budistă:

călugărul își abandonează numele de familie și devine „fiul lui Buddha" *(sakya-putto)*, căci el este născut „printre sfinți" *(ariya)*. Cum spunea Kassapa vorbind despre el însuși: „Fiu natural al celui Preafericit, născut din gura lui, născut din *dhamma*, creat de *dhamma*" etc. (*Samyutta-Nikāya*, II, 221). Dar această naștere inițiatică implică moartea existenței profane. Schema s-a conservat tot atât de bine în hindusism, ca și în budism. Yoginul „moare pentru această viață" ca să renască într-un alt mod de a fi: cel reprezentat de eliberare. Buddha îți arată calea și mijloacele de a muri pentru condiția umană profană — adică pentru sclavaj și ignoranță —, pentru a te renaște la libertatea, la beatitudinea și incondiționarea *Nirvanei*. Terminologia indiană a renașterii inițiatice amintește câteodată simbolismul arhaic al „noului corp" pe care-l obține neofitul. Buddha el însuși proclamă: „Am arătat discipolilor mei mijloacele prin care își pot crea, plecând de la acest corp (constituit din cele patru elemente), un alt corp de o substanță intelectuală *(rupim manomayan)*, complet, cu cele patru membre și înzestrat cu facultăți transcendentale *(abhinindriyam)*."[49]

Toate acestea probează, ni se pare, că valorizarea arhaică a morții ca suprem mijloc de regenerare spirituală constituie un scenariu inițiatic care se prelungește până la marile religii ale lumii și pe care creștinismul l-a utilizat. E misterul fundamental, reluat și retrăit, revalorizat de orice nouă experiență religioasă. Dar să privim mai de aproape consecințele ultime ale acestui mister: dacă *aici* pe Pământ cunoaștem moartea, dacă murim de nenumărate ori, continuu, ca să renaștem *pentru altceva*, urmează că omul trăiește deja aici pe Pământ ceva care nu aparține Pământului, care participă la sacru, la Divinitate, trăiește, să spunem, *un început de imortalitate*, se atinge din ce în ce mai mult de imortalitate. În consecință, imortalitatea nu trebuie concepută ca o supraviețuire *post mortem*, ci ca o situație care *se creează* continuu, pentru care omul se pregătește și la care participă chiar de pe acum, din lumea aceasta.

Ne-moartea, imortalitatea, trebuie să fie concepută ca o situație limită, ca o situație ideală spre care omul tinde cu toată ființa lui și pe care el se străduiește s-o cucerească murind și reînviind continuu.

1954

NOTE

[1] Cf. Ralph Piddington, *Karadjeri Initiation* (Oceania, III,1932–1933, pp. 46–87); id., *An Introduction to Social Anthropology* (Edinburgh–London, 1950), pp. 91–105.

[2] R. Piddington, *Karadjeri Initiation*, pp. 68–69.

[3] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 55 sq., 125 sq., etc.

[4] Cf. Heinrich Schurtz, *Alterschlassen und Männerbünde* (Berlin, 1902); H.Webster, *Primitive Secret Societies* (New York,1980; trad. italiană, Bologna, 1922); J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy* (Univ. of California Publications in American Archaeology and Ehnology, vol. 25, 3, pp. 249–288, Berkeley, 1929); Ad. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (Stuttgart, 1932). A se vedea, de asemenea: *Semaine d'Ethnologie Religieuse. Compte rendu analytique de la III^e session* (Enghien–Moedling, 1923), în special pp. 329–456. Cf. Richard Thurnwald, *Primitive Initiations-und Wiedergeburtsriten* (*Eranos-Jahrbuch*, 1939, VII, Zürich, 1940, pp. 321–398).

[5] R. Thurnwald, *Primitive Initiations-und Wiedergeburtsriten*, p. 393. A se vedea, de asemenea, Sir James Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 225 sq.

[6] M. Canney, *The Skin of Rebirth* (*Man*, July, 1939, N. 91), pp. 104–105; cf. C. W. Hobley, *Bantu Beliefs and Magic* (London, 1922), pp. 78 sq., 98 sq.

[7] Cf. E. A. Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egipt* (Oxford, 1934), p. 494; S. Stevenson, *The Rites of the Twice-born* (London, 1920), pp. 33, 40 etc.

[8] E. W. P. Chinnery și W. N. Beaver, „Notes on the Initiation Ceremony of the Koko Papua“ (*Journal of the Royal Anthropological Institute*, 45, 1915, pp. 69–78), în special pp. 76 sq.

[9] A se vedea lucrările citate mai sus, p. 132, n. 23. Cf. și C. H. Wedgwood, *The Nature and Function of Secret Societies* (*Oceania*, I, 2, 1930, pp. 129–151); Wili-Erich Peuckert, *Geheimkulte* (Heidelberg, 1951).

[10] Cf., de exemplu, *Semaine d'Ethnologie Religieuse*, III, pp. 335 sq.; Wilhelm Schmidt, *Das Mutterrecht* (Wien, 1955), pp. 170 sq.

[11] Cf. E. M. Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies*, p. 262.

[12] E. Andersson, *Contribution à l'Ethnographie des Kuta*, I (Uppsala, 1953), p. 211.

[13] Cf. Mircea Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 47 sq., 55 sq., 65 sq.

[14] Léo Bittremieux, *La société secrète des Bakhimba au Mayombe* (Bruxelles, 1936). O societate secretă africană foarte importantă este societatea *poro* din Sierra Leone și Liberia; a se vedea ultima lucrare a lui K. L. Little, „The Poro Society as an arbiter of Culture“ (*African Studies*, VII, 1948, pp. 1–15).

[15] Despre societatea *dukduk* a se vedea descrierea clasică a lui Romilly, *The Western Pacific and New Guinea*, pp. 27–33, reprodusă de Webster, *Secret Societies*, pp. 111 sq. (trad. italiană, pp. 158 sq.), și de O. Briem, *Les sociétés secrètes de mystères* (trad. din suedeză de E. Guerre, Paris, 1941), pp. 38 sq. Cf. și R. Piddington, *Introduction to Social Anthropology*, pp. 208–209. *Arioi*, societățile secrete din Societatea Insulelor (Society Islands) reprezintă un alt tip de confrerie: cf. R. W. Williamson și R. Piddington, *Essays in Polynesian Ethnology* (Cambridge, 1939), pp. 113–153; a se vedea apoi W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia* (Wiesbaden, 1955).

[16] Georges Catlin, *O-Kee-Pa* (London, 1867), pp. 13 sq.; id., *Annual Report of the Smithsonian Institution for 1885* (Washington, 1886), partea a II-a, pp. 309 sq. Cf. și rezumatul dat de O. E. Briem, *Les Sociétés secrètes de mystères*, pp. 94–95.

[17] A se vedea *Le Chamanisme*, pp. 45 sq. Asupra simbolismului alchimic al „torturii“ și a contextului ei psihologic, a se vedea lucrările lui C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* (Zürich, 1944), pp. 320 sq. și *passim; Von der Wurzeln des Bewusstseins* (Zürich, 1954), pp. 154 sq. etc.

[18] Cf. H. Ploss și M. Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, I (Leipzig, 1908), pp. 454–502; Frazer, *Tabu and the Perils of the Soul*, pp. 204–233; R. Briffault, *The Mothers* (London, 1927), II, pp. 365–412; W. Schmidt și W. Koppers, *Vökker und Kulturen*, I (Regensburg, 1924), pp. 273–275 (difuziunea obiceiului).

[19] B. Spencer și F. G. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London, 1899), pp. 92 sq., 269; id., *Northern Tribes of Central Australia* (London, 1904), pp. 133 sq., C. H. Wedgwood, *Girls' Puberty Rites in*

Manam Island, New Guinea (*Oceania*, IV, 2, 1933, pp. 132–155); Webster, *op. cit.*, pp. 45 sq.

[20] Cf., de exemplu, Hehaka Sapa, *Les Rites secrets des Indiens Sioux* (trad. franceză, Paris, 1953), pp. 146 sq.

[21] W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, p. 258.

[22] Ploss și Bartels, I, pp. 464 sq. Evel Gasparini, *Nozze, società e abitazione degli antichi Slavi* (Veneția, 1954; litografiat), Anexele I și II, p. 13.

[23] Evel Gasparini, *op. cit.*, p. 14.

[24] Cf. referințele bibliografice în Evel Gasparini, *op. cit.*, pp. 25 sq., unde se află, de asemenea, analizate obiceiurile similare slave.

[25] M. Eliade, *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, pp. 120 sq.

[26] Cf. Alex Slawik, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen* (*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Wien, 1936, pp. 675–764), pp. 737 sq.; W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, p. 253.

[27] R. Heine-Geldern, *Südostasien* (= G. Bushan, *Illustrierte Völkerkunde*, II, Stuttgart, 1923), p. 841; Evel Gasparini, *op. cit.*, pp. 18 sq.

[28] Marcel Granet, *La Civilisation chinoise* (Paris, 1929), pp. 406 sq.; E. Gasparini, pp. 20 sq.; asupra „demonului torsului", în credințele populare slave, cf. E. Gasparini, p. 40.

[29] D. Zelenin, *Russische (ostslawische) Volkskunde* (Berlin, 1927), pp. 37 sq.; a se vedea și E. Gasparini, pp. 22–23.

[30] Th.Volkov, *Rites et usages nuptiaux en Ukraine* (*L'Anthropologie*, 1891, 1892), rezumat de Gasparini, p. 42 sq.

[31] R. P. Heckel, *Miscelanea* (*Anthropos*, XXX, 1935), p. 875; Gasparini, p. 27.

[32] *Richard Wolfram*, Weiberbünde (*Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933), pp. 143 sq.

[33] R. Wolfram, *Weiberbünde*, p. 144; W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, p. 230.

[34] Uno Harva, *Die Religiösen Vorstellungen der Mordwinen* (Helsinki, 1952), pp. 386 sq.

[35] E. Andersson, *Les Kuta*, I, p. 216.

[36] *Ibid.*

[37] F. E. Williams, *The Pairama Ceremony in the Purari Delta, Papua* (*Journal of Royal Anthropological Institute*, 53, 1923, pp. 361–382), pp. 363 sq. Cf. și Hans Nevermann, *Masken und Gehebmbünde Melanesien* (Leipzig, 1933), pp. 51 sq.

[38] Cf. Hans Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* (Leiden, 1946), pp. 102 sq.: dispariția omului în crocodil simbolizează

inițierea. A se vedea motivul la Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit* (Anvers, 1951), pp. 176 sq. și *passim*. Despre *sosom*-ul marind-animilor care înghite copii, a se vedea P. Wirz, *Die Marind anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea* (Hamburg, 1922), III, pp. 36 sq. Harta difuziunii „motivului lui Iona" a fost publicată de Leo Frobenius, *Das Archiv für Folkloristik* (*Paideuma*, I, 1938, p. 9) și reprodusă de Peuckert, *Geheimkulte*, p. 338.

[39] E. Andersson, *Les Kuta*, I, pp. 297 sq.; Peuckert, *op. cit.*, pp. 355 sq.

[40] Cf. Andersson, *Les Kuta*, I, pp. 263 sq.

[41] W. D. Westervelt, *Legends of Ma-ui the Demi-god* (Honolulu, 1910), pp. 128 sq.; J. F. Stimson, *The Legends of Maui and Tahaki* (Honolulu, 1937), pp. 46 sq.

[42] Martti Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage* (F. F. Communications, nr. 144, Helsinki, 1952), pp. 117 sq.

[43] M. Haavio, *Väinämöinen*, p. 124.

[44] Cf. L. Rademacher, „Walfischmythen" (*Archiv für Religionswissenschaft*, IX, 1906), pp. 246 sq.; F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven* (München, 1924), pp. 62 sq.

[45] Pentru interpretarea psihologică a acestui simbolism a se vedea Charles Baudoin, *Le Mythe du héros* (Paris, 1952).

[46] A se vedea mai sus pp. 41 sq.

[47] A se vedea mai sus pp. 89 sq.

[48] M. Haavio, *Väinämöinen*, pp. 106 sq.

[49] *Majjhima-Nikāya*, II, 17; cf. Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, p. 172 sq.

„Miturile revelează structurile realului și multiple moduri de a fi în lume. Iată pentru ce ele sunt modelul exemplar al comportamentelor umane; ele povestesc istorii *adevărate,* referindu-se la lucruri *reale* (...). Nu există mit dacă nu există dezvăluire a unui mister, revelația unui eveniment primordial care a întemeiat fie o structură a realului, fie un comportament uman. De unde rezultă că, prin modul său propriu de a fi, mitul nu poate să fie particular, privat, personal (...). În sfârșit, o altă notă specifică importantă: mitul este asumat de om ca ființă totală, el nu se adresează numai inteligenței sau numai imaginației. Când nu este asumat ca o revelație a «misterelor», mitul se «degradează», devine de neînțeles, poveste sau legendă."

MIRCEA ELIADE

